

روبرتو مانجابيرا أونجر

يقظة الذات

براجماتية بلا قيود

ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي

يقظة الذات

براجماتية بلا قيود

تأليف

روبرتو مانجابيرا أونجر

ترجمة

إيهاب عبد الرحيم علي



يقظة الذات

روبرتو مانجابيرا أونجر

The Self Awakened

Roberto Mangabeira Unger

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٦٧٠ ٤

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ٢٠٠٧.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠١٠.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

مقدمة

فلسفة العصر

إن وَعْدَها بالحرية من منظور مسلَّمةٍ متعدِّدة الأوجُه، وتنازُلَها عن الادِّعاء برؤية العالَم من منظور النجوم، واعتناقَها للحالة المُحرِجة للكائن البشري، وهو يُكافِح ضد البِنى المؤسَّساتية والمفاهيمية التي تقيِّده، وعرضَها لمساعدته على تفكيك وإعادة اختراع هذه البِنى بحيث يُمكِنه أن يصبح أعظم وأكثر حيوية، بالإضافة إلى جعله أقل تعرُّضًا للتضليل؛ لا شيء من هذا كان بوسعه أن يكون كافيًا لجعل البراجماتية ما هي عليه اليوم؛ فلسفة العصر.

أصبحَت البراجماتيةُ فلسفةَ العصر عن طريق الانكماش؛ فقد حوَّلَتها أيدي العديد من أنصارها إلى صورةٍ أخرى من الشيخوخة المتنكِّرة في زيِّ الحكمة. هم يعتقدون أنهم نَضِجوا، لكنَّهم في الحقيقة سقَطوا. وكما فقدنا ثقتَنا بالمشاريع الكبرى، سواء تلك المتعلقة بالنظريات أو بالسياسة، تَم تلقينُنا كيف نعيشُ من دونها بدلًا من كيفية استعادتها وإعادة صياغتها في صورة أشكالٍ أخرى، واعدةٍ أكثر. هذا المذهب المتمثل في الانكماش، وفي التراجُع إلى خطوطٍ يُمكِن الدفاع عنها بسهولةٍ أكبر، من الوقوف والانتظار، ومن الغناء في أغلالنا، هو الفلسفة السائدة لعصرنا الحالي، كما عُبِّر عنه في كتابات الأساتذة وكذلك في مُناخ المناقشة العامة المثقَّفة. والعديدُ من صياغاتها الأكثر تأثيرًا تستخدم علامة label «البراجماتية».

لا يتعلق هذا الكتاب بكيفية قراءة مؤلَّفات جيمس،[1] أو ديوي،[2] هيدغر،[3] أو فيتغنشتاين.[4] لكنه، على أي حال، يبدأ من الافتراض أن بعضَ الاتجاهات في تطوُّر الأفكار الأكثر عمومية المتوافرة لدينا — وهي الاتجاهات التي تُوصَف في كثيرٍ من الأحيان بالبراجماتية — قد جرى إضعافُها، فلسفيًّا وكذلك سياسيًّا، وبهذه الطريقة جُعلَت مستساغةً أكثر ولكن أقل فائدة. ليس من المتأخر أبدًا تغيير المسار. وسأعرض هنا حُجةً لتبرير سبب القيام بذلك، وكذلك اقتراحًا لكيفية عمل ذلك. ليست القضية هنا إنقاذَ البراجماتية، بل تمثيل إنسانيتنا وإعلاء شأنها. وفي هذا السياق، سيكون التخيُّل والأمل دليلَينا التوءمَين.

---

[1] James: وليم جيمس (١٨٤٢–١٩١٠م)؛ فيلسوف وعالم نفسٍ أمريكي، من مطوِّري الفلسفة البراجماتية. (المترجم)

[2] Dewey: جون ديوي (١٨٥٩–١٩٥٢م)؛ فيلسوف وعالم نفسٍ أمريكي، ساهم في تطوير الفلسفة البراجماتية، وأنشأ مذهبًا جديدًا يُعرف بالوسائلية instrumentalism. (المترجم)

[3] Heidegger: مارتن هيدغر (١٨٨٩–١٩٧٦م)؛ فيلسوف ألماني يُعد من أبرز ممثِّلي الفلسفة الوجودية. (المترجم)

[4] Wittgenstein: لودفيغ فيتغنشتاين (١٨٨٩–١٩٥١م)؛ فيلسوفٌ إنجليزي من أصلٍ نمساوي، عُني بدراسة الفلسفة الرياضية وفلسفة اللغة. (المترجم)

الفصل الأول

خياراتٌ مرفوضة

نحن نستيقظ في عالَمٍ متميز؛ ليس مجرد العالَم الطبيعي الذي نسكُنه، بل عالَم المؤسَّسات والممارَسات، بما فيها الممارَسات الاستطرادية، التي لا تزالُ سائدةً حولنا. وفي جميع الأحوال، تقف هذه الممارساتُ بيننا وبين الإطار المرجعي المُطلَق؛ أي المنظر كما يُرى من أعلى، من موضع الأفضلية الذي تتمتَّع به النجوم.

وعلى أي حال، نحن نتعرَّف على أنفسنا دائمًا، سواء كأفراد وفي توافُق مع الآخرين، أو كمصادر للمبادرات التي قد تُقاوِم البِنى الراسخة للتنظيم والمعتقدات. ماذا عساه أن يكون موقفُنا تجاه مثل هذه البِنى من التنظيم الراسخ والمعتقدات المشتركة؟ هل يجب أن نستسلمَ لها ونحاولَ استخلاص أفضلِ ما فيها، واستغلال أقصى ما يمكِننا — مهتدين بالضوء الذي تزوِّدنا به هي نفسها — من احتمالاتها الخفية للتحوُّل، أم هل يجب أن نسعى إلى ترسيخِ موقفٍ يمكِننا من خلاله الحكم بإدانتها؟

ليس هناك سؤالٌ يجيء أكثر طبيعية، عندما نفكِّر ونحن متحرِّرون (ولو قليلًا)، من السعي وراء الأهداف المباشرة في السياق الآني. ليس ثمَّة سؤالٌ يجيء أكثر طبيعية؛ لأن التفكير وأنت على بُعد مسافةٍ ما من ضغوط الأعمال المُلِحة هو نفسه التصرُّف وكأن علاقتنا بالبِنى التي نجدُها حولنا منفتحةٌ على ضربٍ من المقاومة، كأن بوسعنا التفريق بينها وبيننا، وأن نسأل عما يمكِننا فعلُه حيالها. تكمُن الأجوبة التي قُدمَت عن هذا السؤال في تاريخ الفلسفة ضمن عددٍ صغير من البدائل؛ فقد كانت هناك أربعةُ خياراتٍ رئيسية.

تمثَّل الخيارُ الأول في الاعتقاد بالوصول إلى نظامٍ أكثر واقعيةً وعمقًا، والمُستتِر خلفَ ما يتجاوز بكثيرٍ حدودَ البِنى الراسخة للمجتمع والثقافة، وما يتخطى حتى المعتقداتِ والمدرَكات الشائعة. وينطوي هذا النظام الأعلى على كلٍّ من الحقيقة والقيمة؛ فمن الممكن

أن ينتج في الوقت نفسه الصميم الأعمق للحقيقة، والمصدر الذي ينتج عنه وحدَه قاعدةٌ ينتهجها المرء لكي يعيشَ حياته على نحوٍ معيَّن. أما كل ما عدا ذلك فلا يعدو كونه عُرفًا convention أو وَهْمًا مُبهَمًا.

بَيْدَ أن الوصول إلى هذه الحقيقة العليا يتطلَّب وقفة، ويجب أن تُسرِع هذه الوقفة عادةً ببعض الأسى الساحق للقلب، مما يقوِّض ارتباطَنا بعالَم الظلال ويفتحُ الطريق أمام ارتقائنا إلى رؤية الحالة الحقيقية.

وإذا تمكنَّا من الولوج إلى هذه الحقيقة السامية من خلال مخطَّط الرحلة الملائم للتدمير الذاتي وإعادة التوجيه، فسنمتلك معيارًا يمكِننا من خلاله الحُكم على البِنى الراسخة، وإجبارها على الالتزام بالنموذج المستبطن. يتمثَّل المنتج المميز لهذا الإصلاح في تنظيمٍ متوازٍ ومتبادَل لكلٍّ من المجتمع والذات، حيث تتخذ كلُّ قوةٍ داخل المجتمع وداخل الذات مكانَها الصحيح.

في تاريخ الفلسفة الغربية، نربط بين هذا التوجيه وأفلاطون[1] بقوة. والواقع أن هذا كان النمَط المُهيمِن من الطموح الفلسفي طوالَ معظَم فتراتِ تاريخِ العالم. وكثيرٌ ممن أعلَنوا نهايةَ السعي وراء الحقيقة الكامنة الواضعة للمعايير لم يفعَلوا أكثَر من استئنافه تحت أسماءٍ أخرى. ولا عجب أنهم كانوا يعتمدون عادةً على البِنية نفسها من الإحباط والتحويل التي أدَّت دورًا بالغ الأهمية في تشكيل الآراء التي يُقرُّون بإنكارها.

بَيْدَ أن الادِّعاءات المميزة لهذه النزعة الأولى في التاريخ العالمي للفلسفة كانت قاصرةً في مواجهة اعتراضٍ مزدوج؛ فهي تتطلب منا خفضَ قيمة devalue حقيقة وسلطة الممارسات والمعتقدات الراسخة على أساس أفكار شخصٍ ما؛ أي الافتراضات التأملية لمعلمٍ فلسفيٍّ بعينه، وهي تُلزِمنا بأن نغيِّر حياتنا ومجتمعاتنا بناءً على اقتناعٍ تأملي، من دون أن يكون لدينا أي فهمٍ مفصَّل للقيود التحوُّلية والفرص التحوُّلية.

أما الخيار الثاني فقد تمثَّل في التخلي عن السعي وراء الحقيقة البسيطة والعميقة لمصلحة التراجُع إلى حدود العالم الإنساني؛ أي تجاربنا المحورية لفَهم العالَم، وإرضاء بعضِنا بعضًا، وتمنِّي السعادة. تستند مثلُ هذه التجارب إلى بعضِ الافتراضاتِ المسبقة،

---

[1] Plato: أفلاطون (٤٢٨–٣٤٧ق.م.)؛ فيلسوف إغريقي، يُعد هو وسقراط وأرسطو واضعي الأُسس الفلسفية للثقافة الغربية. (المترجم)

والتي لا نستطيع من دونها إدراكَ الفهم، أو الالتزام، أو الأمل في السعادة. وبعد أن استنتَجْنا هذه الافتراضاتِ المسبقة حول إنسانيتنا من وحيِ تجربتِنا، يُمكِننا إذن أن نستخدمَها في الحكم على هذه التجربة وإعادة صياغتِها. يبقى نظامُ الافتراضاتِ المسبقة ثابتًا ويزوِّدنا بمنظورٍ يمكِننا من خلاله مواجهة المؤسَّسات، والممارَسات، والمعتقَدات الراسخة وكذلك إصلاحها.

نحن نربط بين هذه الطريقة من التفكير الفلسفي وكانط[٢] على الرغم من أنه كان لها مظاهرُ أخرى عديدة في تاريخ الفلسفة الغربية وغير الغربية؛ فخطوتها التمهيدية الحاسمة — وهي التي تتشارك فيها مع البراجماتية — تتمثَّل في التخلي عن منظور النجوم، فالإنسان هو المقياس؛ إذ ليس لدينا مقياسٌ غيره. وعلى أي حال، لم تنجح هذه الطريقة في محاولَتها فصلَ الافتراضاتِ المسبقة الثابتة عن المادة التاريخية المتغيِّرة التي تتحدث عنها؛ أي مادة المجتمعات والثقافات الحقيقية التي نعيش فيها؛ فإما أن هذه الافتراضات المسبقة تمتلك من المحتوى أكثر مما يلزم لكي تكون ثابتة، أو أن لديها محتوًى أقلَّ بكثير مما يمكِّنها من توجيه أعمالنا الفردية والجماعية. ولم يعُد بإمكاننا أن نَفصِل وجهاتِ نظرنا حول مصادر الالتزام الأخلاقي والاجتماعي عن محتوى مُثلنا العليا الشخصية والاجتماعية، غير أننا نستطيع إزالة الالتباس بين المقولتَين[٣] الشكليتَين للاحتمال والضرورة وبين مادة معتقداتنا الكوزمولوجية cosmological.

تتحوَّل فكرة الإطار الثابت والواضع للمعايير إلى مجرد نسخةٍ أخرى من محاولة الرؤية بعينَي الله، حتى إذا كنا نرى أنفسَنا بهاتَين العينَين. وللمفارقة، فهي تنكر بالتحديد ما هو أكثر ربانية godlike فيما يتعلَّق بقدرتنا التدريجية على التفكير مجددًا وإعادة صياغة كلٍّ من ملامح حالتنا، بما فيها تلك الملامح التي أُغرينا لإدراجها ضمن الفرضيات الثابتة. نحن كائناتٌ تاريخية بأكثر مما يرغب هذا المذهب في السماح به.

من هذا الإدراك ينشأ ثالث الخيارات الثقافية الرئيسية التي يطرحُها علينا تاريخُ أفكارنا ومواقفنا حول البِنى المؤسَّساتية والمفاهيمية التي نجدُها راسخةً حولنا. وفقًا لهذه

---

[٢] Kant: عمانوئيل كانط (١٧٢٤–١٨٠٤م)؛ فيلسوف ألماني قال إن العقلَ البشريَّ لا يستطيعُ إدراكَ سوى الظواهر. (المترجم)

[٣] categories المقولات — في المنطق — هي الأبواب الأساسية التي تندرج تحتها جميع أفكارنا عن الحياة، وقد جعلَها أرسطو عشرة، أهمها: الجوهر، والكم، والكيف، والمكان، والزمان، والوضع، والحالة. (المترجم)

المقاربة، تمثِّل هذه البِنى أحداثًا ضمن تاريخٍ ما، تاريخ بنائنا لذواتنا الفردية والجماعية. وهي أمثلةٌ على ضروبٍ من الوعي أو على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، تعمل القُوى شبه القانونية law-like على الدفع قُدمًا بنجاح هذه الأنظمة من التنظيم أو الوعي.

إن تاريخ التعاقُب، الذي يبلُغ ذروتَه في الحل النهائي للتناقُضات أو التحقُّق النهائي للإنسانية، يزوِّد المعيار الوحيد الذي يمكِنُنا من خلاله أن نحكُم على مؤسَّساتنا وثقافاتنا. وحدَه تخيُّل التعاقُب الكامل والشعور السَّبقي presentiment بغايته النهائية يزوِّدنا بالمعرفة السامية التي يمكِننا من خلالها إدراكُ حقيقةِ ظروفنا الآنيَّة بوضعها في هذا السياق الأكبر والشامل.

هذا هو الخيار الذي نجده متحققًا في فلسفة هيغل[4] وكذلك في العديد من النظريات الاجتماعية الطموحة للقرنين التاسع عشر والعشرين، وهو مشروع متناقض. نحن نُثير التخيُّل والإرادة التحوُّليَّين من خلال وضع التاريخ إلى جانبهما، وبعد ذلك نُعيدهما إلى النوم باقتراح أنَّ التاريخ المقدَّر سلفًا يقوم بعملهما نيابةً عنهما. تدَّعي هذه النظرية لنفسها بصيرةً مميزة بالنظر إلى الوراء من موضع الأفضليَّة للنهاية المتوقَّعة، وكذا إبعاد نفسها من المنظور المضطرِب والخطِر للعامل agent.

أما الخيارُ الرابع — والمتمثل في براجماتيةٍ منكمِشة — فيتمثَّل ببساطةٍ في التخلي عن محاولة أن نجد فيما فوق أو ما وراء المجتمعات والثقافات التي نتعامل معها مكانًا يمكِننا من خلاله أن نحكُم على مؤسَّساتها، وممارساتها، ومداولاتها. كُل ما لدينا هو العالم كما نُعايشه، مع كل ما يُمكِن للذاكرة والتخيُّل أن يقدِّماه لتضخيم تجربتنا. نحن نحدِّد أي أجزاء تجربتنا يمتلكُ القيمة الكبرى، وأيها يستحقُّ التخلص منه. وفي استدامة القوى المتعارِضة والنزعات المتضارِبة نجد فرصًا للتحول وسط التقييد.

من تضمينات وجهة النظر هذه نجد أنها تحرِمنا من التوجيه والإرشاد حول الاتِّجاه الذي يمكِننا أن نسلُكَه لتحقيق مشاريعنا المتعلقة بالتحدي والتغيير؛ فكل ما يمكِننا فعلُه هو اتباع التلقينات التي نعتبرها ذواتنا الأفضل أو اندفاع ما نعلم أنه أقوى رغباتنا. ما هذا الذي نعتقد أنَّنا نراه عندما ننظر إلى ما وراء الترتيبات الراسخة والمعتقدات التي تُسن

---

[4] Hegel: جورج فلهم هيغل (١٧٧٠–١٨٣١م)؛ فيلسوف ألماني، صاحب النظرية الديالكتيكية أو الجدلية. (المترجم)

من حولنا. هل خُدعنا لكي نعتقد أننا نستطيع من حينٍ إلى آخر إحداثَ تغييرٍ جذري في العوالِم التي نجد فيها أنفسنا؟

هناك نتيجةٌ أخرى لهذا الموقف، وتتمثَّل في استبعاد احتمال أننا قد نتمكَّن من تحويل طبيعة علاقتنا بالعوالم الاجتماعية والثقافية التي نقطنها بدلًا من مجرد إحداث تغييرٍ تدريجي، في محتوى الترتيبات والمعتقدات التي تشكِّلها. وهذه وجهةُ نظرٍ مغلوطة؛ فالمؤسَّسات والمعتقَدات ليست مثل الأشياء الطبيعية، والتي تفرِض نفسها على وعينا بقوَّتها المُلِحة وتذكِّرنا بأننا وُلِدنا في عالمٍ ليس ملكَنا. وما هي إلا إرادةٌ مجمَّدة وصراعٌ منقطع؛ أي البقايا المتبلورة نتيجةً لتعليق أو احتواء مساعينا.

ونتيجةً لذلك، فإن بِنى المجتمع والثقافة لا تُوجَد مطلقًا بصورةٍ أحادية المعنى univocally، أو بطريقةٍ واحدة فقط، مع درجةٍ واحدة فقط من القوة؛ فهي توجد، بصورةٍ أو بأخرى، في درجات. وقد تكون مرتَّبة بحيث تحجُب نفسَها بقَدْر المستطاع عن التحدي والتغيير. وسنُعايش حينئذٍ تطويلًا للمسافة بين الخطوات العادية التي نقومُ بها ضمن الإطار الراسخ والخطوات الاستثنائية التي نقوم من خلالها بتغييره، وستكون نتيجةُ ذلك تطبيع السياق الاجتماعي والثقافي لحياتنا، وإخضاع الإرادة والتخيُّل التحوُّليَّين لتأثيرِ سِحرٍ ما.

وبدلًا من ذلك، على أي حال، قد تكون مجتمعاتُنا وثقافاتُنا مرتَّبة بحيث تُسهِّل وتُنظِّم مراجعتَها التجريبية التدريجية الخاصة، وسنقوم حينئذٍ بتقصير المسافة بين الخطوات الروتينية ضمن إطارٍ ما، والخطوات الاستثنائية حول ذلك الإطار، وسنُعايش هذا الأخير كامتدادٍ مباشر ومتكرِّر للأول. ونتيجةَ ذلك فنحن نُفسِد طبيعةَ المجتمع والثقافة، فنقوم بإذابتهما unfreeze. ويبدو الأمر كأنه، في العالم الطبيعي، سيعمل ارتفاعُ درجة الحرارة على استهلالِ انصهارِ الاختلافات الصارمة بين الأشياء، مما يُعيدها إلى التدفُّق الغامض الذي أتت منه. وإلى الحد الذي نتحرك به في هذا الاتجاه، تتوقَّف حقائقُ المجتمع والثقافة عن تقديم نفسها إلى وعينا كقَدَرٍ محتوم.

ليست هذه مجرد مقارنةٍ تأمُّلية؛ فقد انخرطَت أقوى مصالحنا في هذه العملية من إفساد طبيعة المجتمع والثقافة، في هذه الردكلة للتجريبية، في هذا التحوُّل من القدَر إلى الاختراع؛ أي اهتمامنا المادي بالتقدُّم العملي الاقتصادي والتكنولوجي، واهتمامنا الأخلاقي والسياسي بتحرير الأفراد من التسلسُلاتِ الهرَمية والانقساماتِ الاجتماعية المفسدة والأدوار

الاجتماعية المقولَبة stereotyped، واهتمامنا الروحي بأن نكون قادرين على التعاطي مع العالم — بإخلاص ومع ذلك من دون توطيد العزم — من دون الحاجة إلى الاستسلام له.

إن الفلسفة التي نحتاج إليها — وهي ضربٌ من البراجماتية المردكلة radicalized — هي نظريةُ هذا التحوُّل؛ فهي تزوِّدنا بسبيلٍ لتناول حالتنا، سواء على وجه العموم أو على نحوٍ خاص، التي تنوِّر هذا الهجوم على القدَر والشؤم fatefulness، وهي الأيديولوجية العملياتية لهذه الممارسة المدمِّرة والبنَّاءة. وعلى الرغم من ذلك فهذا الخيارُ الرابع لا يزوِّدنا بأيِّ طريقةٍ لفهم الظروف أو القدرات التي يمكِنها إدراكُ مغزى إعادة التوجيه هذه.

إن المواقف الأربعة التي وصفتُها هي مواقفُ تتصل بالمجتمع والثقافة؛ فهي تتعلق بساحة العمل الإنسانية الآنية وليس بالسياق غير الإنساني لحياتنا؛ أي مكاننا في الطبيعة. ويتمثَّل موضوعُها في تنوُّع الأُسس التي يُمكِننا من خلالها أن نُقاوِم ونحوِّل هذا العالم الإنساني، أو أن نتخلى عن المقاومة ونهجُر التحوُّل.

نحن معتادون على تخيُّل السياق الآني للحياة الإنسانية في المجتمع والثقافة كمكانٍ صغيرٍ ضمن عالمٍ كبير — الطبيعة، الكون، الوجود. يبدو أن رأينا في ذلك العالم، ورأينا في تفكيرنا تجاهه، وفقًا لهذه العادة، هو العامل الأكثر أهميةً في تعريف موقفٍ فلسفي بعينه. ويبدو التفكير بشأننا وبشأن علاقتنا بالمُنشآت[٥] الصنعية مجرَّد عَرَضٍ جانبي.

لكنه ليس كذلك؛ فنحن وأعمالنا نمثل البداية، وما يتبقَّى هو البقية. وتتعلق أكثر رغباتنا ومصالحنا ثباتًا وقوةً بأنفسنا وبعلاقتنا بعضنا ببعض. إن أجهزتَنا المفاهيمية والإدراكية مبنيةٌ وفق مقياسٍ مناسب للعمل ضمن الأفق المحدود للفعل الإنساني human action، وفقط بواسطة قوة الإحباط، من هذا العالَم الإنساني القريب الذي نخترعُه ونتظاهَر برؤيته من مسافةٍ ربانية، وفقط بواسطة الطموحِ المجنون، الذي ينشأ دومًا عن الملامح الراسخة لحالتنا، يمكِننا أن نضع أعينَنا على الأجسام البعيدة.

إذا أردنا أن نصبح أكثر حرية، بما في ذلك كوننا أكثر حرية بما يكفي لمسح الحقيقة ككل، مع الإفلات من تخوم عالمنا الأشد قُربًا، فلن نستطيع عمل ذلك إلا بواسطة اكتساب الحرية الكبرى للتبصُّر والفعل في هذا العالم. وتبرِّر هذه الحقيقة تصنيفًا للمواقف الفلسفية يميِّزها بعضها عن بعض وفقًا لتأثيرها في السياسة؛ بمعنًى آخر، من أجل إعادة صنع المجتمع والثقافة.

[٥] construct: المُنشأ، شيء ينشأ عن طريق التركيب أو التأليف العقلي. (المترجم)

إن وجهة النظر التي أتوسَّع في شرحها هنا هي رؤيةٌ تبدأ بالاستياء من كلٍّ من المواقف الأربعة التي وصفتُها.

يكمُن مستقبلُ أكثر أفكارنا عموميةً في الردكلة المتصلبة لهذا الاستياء — إلى مدًى، وفي اتجاه، تعزف عن تحمُّله المعتقداتُ التقليدية السائدة للفكر المعاصر في العلوم الاجتماعية، والعلوم الإنسانية، وكذلك في الفلسفة.

الفصل الثاني

الفلسفة الدائمة وعدُوُّها

فكِّر مليًّا في الكتابات المتعلقة ببراجماتيةٍ مردكلةٍ من وجهةِ نظرٍ تتَّسِم في الوقتِ نفسِه بكَونِها أكثَر بساطةً وأكثَر عموميةً مما نجده من منظور الصفحات السابقة. إن معيارَ تصنيفِ المواقفِ الفلسفية هنا لم يَعُد الموقفَ الذي نتخذه تجاه الترتيباتِ الأساسية للمجتمع والثقافة، بل إنه الموقف تجاه حقيقة وسلطة الاختلاف؛ أي الاختلافات بين الأشياء والناس.

في التاريخ العالمي للفلسفة، كانت هناك وجهةُ نظرٍ سائدة، بل إنها كانت، في الحقيقة، سائدةً إلى درجة أنها وحدَها تستحقُّ الواسمةَ label التي صاغَها لايبنيتز،[١] ألا وهي الفلسفة الدائمة perennial philosophy. وبرغم ذلك، فقد رُفضَت وجهةُ النظر هذه بحماسةٍ متزايدةٍ من قِبل الأصوات الرئيسية للفلسفة في الغرب. وبصفةٍ عامة، كانت فلسفةُ الغربِ معارِضةً للمفهوم الذي ساد، خارج الغرب، في كثيرٍ من تقاليد الفكر. بَيْدَ أنه تَعيَّن على هذه المعارضة الغربية أن تجد أساسًا مُحكمًا لأنها لم يسبق أن وسَّعَت نطاقَ تمرُّدها ضدَّ وجهةِ النظَرِ السائدةِ بعيدًا بما فيه الكفاية. ثمَّة طريقةٌ لتحديد مهمة البراجماتية المردكلة، وهي القول بأنها تمثِّل ردكلةَ radicalization هذا الانشِقاق.

تتحدَّد وجهَتا النظرِ السائدة والمعارضة وفقًا لمفاهيمهما الميتافيزيقية — وخصوصًا فهمَهما لحقيقة التغيُّر والاختلاف مثلما نُصادِفهما في العالَم الظاهراتي phenomenal. ويتضمَّن كلٌّ منهما أيضًا مقاربةً متميزة تجاه مشكلات السياسة والأخلاق. وبهذا المعنى،

[١] Leibniz: البارون غوتفريد فلهلم فون لايبنيتز (١٦٤٦–١٧١٦م)؛ فيلسوف ورياضيٌّ ألماني قال بأنه لا تعارُض بين العقل والإيمان. (المترجم)

نجد أن مجموعةَ الخياراتِ الثقافيةِ التي سنستكشفُها على الصفحات التالية تحتوي ضمنَ نفسها، كجزءٍ من كُلٍّ whole أكبر، مواقفَ بديلةً حول النظام الاجتماعي والثقافي الذي تمَّت مناقشتُه في الصفحات السابقة.

لقد ساد مذهبٌ وحيدٌ حول الاختلاف والوجود في التاريخ العالمي للفكر. ووفقًا لوجهة النظر السائدة هذه، فما العالم الظاهر للاختلاف والتغيُّر سوى وَهْم، أو إن لم يكن مجرد وَهْم، فهو إذن تعبيرٌ ضحلٌ وسريعُ الزوال عن وحدةٍ unity أكثَر واقعيةً للوجود. إن الكل المتعدِّد الأجزاء manifold، الذي يبدو كلُّ شيء داخلَه على ما هو عليه، ويكون مختلفًا عن كل شيءٍ آخر، ليس هو الحقيقة المطلَقة. إن السِّمة الخادعة أو الطبيعة السطحية للاختلاف في الكل المتعدِّد الأجزاء تنطبق أيضًا على أعظمِ الاختلافات وأكثرِها أهميةً بالنسبة إلينا؛ أي الاختلافات بين الأشخاص. بَيْد أن الفلسفة الدائمة ترفُض هذه الاختلافات باعتبارِها مضلِّلة.

إن الحقيقة المطلَقة هي قوةٌ وحيدة — طاقة وروح ووجود — تظهَر لنا متنكرةً في صورة انقسام، واختلاف، وتميُّز. وعلى أي حال، فمثل هذه الانشقاقات، التي تبلُغ ذروتها في تفرُّد الأشخاص هي ثانوية epiphenomenal، إن لم تكن خدَّاعة، ونحن نجدُها تذكُر كيف نلتقي ونُدرِك العالم في العادة، وليس كيف يكون العالم في الواقع. وفي أحسن الأحوال، تكون عابرةً وسطحية، كما تفشَل في النفاذ إلى جوهَر الوجود.

ما دمنا ظَلِلْنا نمثِّل العالم في صورة هذا الكل المتعدِّد الأجزاء والمتمايز، فنحن لا نُدرِكه على ما هو عليه في النهاية؛ أي انسجام قبل كل الاختلاف. وما دامت رغباتُنا ظلَّت منشغلةً في هذا العالم من التميُّز والاختلاف، فنحن محكومٌ علينا بالإحباط والمعاناة؛ فمن ناحية، نجد أنفسنا مسجونين داخل الجسد، بكل ألَمِه وتلَفِه البطيء. ومن الناحية الأخرى، نحن مجبَرون على الاختيار في كل مناسبةٍ بين الإحباط والضجَر. وعندما نهربُ بصورةٍ مؤقتة من ضغط رغبةٍ لم تُلبِّها، نجد أنفسنا واقعين في شَرَك مواقفَ تفشَل في إنصاف قدراتنا.

ووفقًا للفلسفة الدائمة، يمكِننا التبصُّر بالحقيقة من تحرير عقولنا وإراداتنا من استبداد التميُّز والتغيُّر الخدَّاع أو السطحي، ومن الخزعبلات، والضلالات، والإحباطات التي يُخضِعنا لها هذا الاستبداد. نحن نشترك في خواص الألوهية divinity — الحقيقة المجرَّدة والمطلَقة؛ الوحدة، والاحتواء الذاتي، واللاعمل inaction. تقع هذه الحقيقة فيما

وراء زماننا وكذلك اختلافنا؛ فهي حاضرٌ سرمديٌّ لا يُمكِن أن تنطبقَ عليه أحكامُنا السببية، والتي تُسند كما هي إلى التسلسُل الزمني.

هناك واحدةٌ من صِيغ هذه الفلسفة الدائمة، والتي تختلف عن الأخرى في وصفِها للعلاقة بين الوجود الأساسي والاختلاف الظاهر، في حين تُمثِّل بعضُ الصيغ ذلك الأخير باعتباره وهمًا خياليًّا.

كما تعزوه صِيغٌ أخرى إلى حقيقةٍ أصغر، برغم كونها ضحلةً وقصيرة الأجل. وتتباين هذه بدَورها في صورتها لتكون الاختلافَ العابر انطلاقًا من وجودٍ منفردٍ ودائم.

إن محاولةَ تحرير كلٍّ من التخيُّل والإرادة من القوة الخانقة للاختلاف الظاهر تشير إلى حلٍّ معيَّن لمشكلات الوجود. ويتمثل الحل في تقليد الألوهية اللاشخصية وإتقان خواصِّها المميزة من اللافعل واللامبالاة، متخلصةً من جميع مظاهر التمَلمُل. وإذا كان الهدف هو الاستغراق في الحقيقة المطلَقة فيما وراء الاختلاف السطحي والعابر؛ وبالتالي فيما يتجاوز حدود الجسد وحالته في الفضاء الاجتماعي والزمن التاريخي، فإن علامة النجاح ستتمثَّل في السكينة serenity. في وسعنا أن نُصبِح سُعداءَ بجعل أنفسِنا لا مبالين بالإحباطات والآلام التي تنتُج من تورُّطنا في عالَم الاختلاف المبهَم والتغيُّر الواهي.

نحن نحقِّق مثل هذه السعادة من خلال التنوير حول الطبيعة الحقيقية للعلاقة بين الروح المطلَقة والكونية، وبين الكل المتعدِّد الأجزاء الظاهر والمتمايز. واعتمادًا على مثل هذا التنوير، نحن نتشارك في الألوهية ونهرب من سُجون تجسُّدنا embodiment المادي والاجتماعي. أمَّا الفن، ولأنه يقدِّم إلينا العالمَ خاليًا من أَغلال الرغبة والصد، فقد يزوِّدنا بدلالةٍ على مثل هذا التنوير ومثل هذه السعادة.

هذه الفلسفة الدائمة، وكذا المثال الأعلى للسعادة من خلال الحصانة التي تُساعِد على دعمها، تتمتَّع بجاذبيتها؛ لأنها تستجيب لبعضِ التناقُضات الأساسية للوجود الإنساني. نمتلكُ جميعًا تجربةَ الوعي، وهي أيضًا تجربةٌ في اللاتناهي. ونحن نفهَم الأحداث المعيَّنة وطريقة سير الأمور عن طريق إدراكِها بوصفِها أمثلةً على الأنماط المتكرِّرة أو الأفكار العامة؛ وبالتالي فحتى تبصُّرنا بالمخصوص particular يشير ضمنيًّا إلى أفقٍ يمتد وراءه إلى ما لانهاية.

وحتى في أكثر تمارييننا التحليلية براعة، كما في الرياضيات والمنطق، لا يُمكِننا أبدًا اختزال تبصُّراتنا إلى أفكارٍ يُمكِن تبريرُها وتوليدُها من قِبل مجموعةٍ مغلَقة من المسلَّمات؛ إذ تتجاوز طاقتنا للتبصُّر قدراتنا على البرهان. تتسِم قدرتُنا على إتقان اللغة

بقابليةٍ تكرارية recursive — وهي قدرةٌ على نَظْم الكلمات والعبارات معًا في توليفاتٍ لانهائية لكنها ذاتُ مغزًى — وهي قدرةٌ أطلَق عليها اللغويون اسم «اللانهاية المتفاصلة» discrete infinity. في حياة الرغبة، نجد في كل مناسبة أن الأشد إلحاحًا من بين أشواقنا، وارتباطاتنا، وأوجُه إدماننا يتجاوز باستمرارٍ أهدافَه المباشرة.

نحن نطلب بعضُنا من بعض أكثر مما يُمكِن لأي شخصٍ أن يعطي لغيره؛ ليس فقط الاحترام، والإعجاب، أو الحب، بل ثمَّة إشارةٌ موثوقة إلى أن لنا مكانًا في العالم. ونحن نسعى وراء أشياء وإرضاءاتٍ مادية بحماسٍ ليس في مقدورها تحمُّله، ولا دعمُه، في نهاية المطاف. وبعد السعي وراء هذه الأشياء من دون هوادة، نحن نبتعدُ عنها، مع شعورٍ بالإحباط والسخط، حالَ وجودها في قبضَتنا. وحدَه المجهول هو ما يهمُّنا في النهاية.

وبالتالي فإن الإحساس بقوةٍ دائمة من التفوُّق على كل الحدود — من الانفتاح على اللانهائي — يكون ملازمًا لتجربة الوعي. وعلى أي حال، يُضادُّ هذا الإحساسُ بظرفَين آخرَين يعملان معًا على تشكيل تجربتنا؛ توقُّع الموت واستغلاق impenetrability الوجود. وإذا كنا — من ناحية — خالدين، برغم كوننا غيرَ قادرين على فكِّ مغالقِ معنى وجودنا، أو على الأقل موقعه في تاريخ الكون، فإن غرابةَ حياتنا تفقد بعضًا من ترويعها. سيكونُ هناك دائمًا غدٌ لكلٍّ منا، أو فرصةٌ أخرى إما لاكتشافِ جزءٍ من حقيقة حالتنا أو لمواساة أنفسنا، من خلال بعض التلهِّي، على صعوبة الوصول إلى تلك الحقيقة. وإذا — من الناحية الأخرى، برغم أننا محكومٌ علينا بالفناء — فَهِمنا سببَ وجود العالم وسببَ امتلاكنا له في المكان الذي نجده فيه، فسنتمتَّع بالوصول إلى مصدرٍ للإرشاد. ومهما كان محدودًا في نطاقه وغير محدَّد في تضميناته، فسيكون هذا الإرشاد، على الرغم من هذا، موثوقًا فيما يتعلق بسُلطته.

بَيْد أننا لا نستطيع، على أي حال، أن نعتمد على أيٍّ من هذَين الضربَين من الإراحة. وعلى العكس من ذلك، فإن حتميةَ الموت وغرابةَ الوجود تزيدان من رعب أحدهما الآخر بصورةٍ هائلة، مما يُغلِق كل مَخرجٍ للهروب أو السلوان؛ فهما يخلعان، معًا، على حياتنا صفةَ الاندفاع الطائش، من أحجيةٍ إلى أخرى، فيما يبدو لانهائيًّا ومفتوحًا في البداية، ثم مُوجَزًا بشكلٍ مُذهِل عند مراجعته في الذاكرة قُرب النهاية. إن كل شيءٍ في هذه التوليفة من الفَناء واللااختراقية يؤكِّد سجنَنا ضمن الخصائص المحدودة تمامًا للجسَد الذاوي ومكاننا العارض في المجتمع وفي التاريخ.

تُكذِّب تجربةُ السجن هذه دافعَ التفوُّق المتأصِّل في الوعي والمميِّز لجميع أنشطتنا المتعلِّقة بالتحقيق، والكلام، والرغبة. وتستمد الفلسفة الدائمة وحيَها من الحافز لمواجهة هذه المقارنة غير المحتمَلة بين الدافعِ المتجاوِز للوعي ووقوعنا في فَخ الفَناء والغُموض. تتمثَّل طبيعة استجابتها في إعادةِ تعريفِ حالتِنا بحيث تُعيد تأكيدَ المواهب الطبيعية للروح المتجاوِزة للسياق في وجود الظروف التي يبدو أنها تُنكِرها.

وعلى أي حال، لا تقوم الفلسفة الدائمة بعمل ذلك أيضًا إلا بوساطة إنكار الحقيقة المطلَقة لمفاهيم التميُّز والتغيُّر التي تحدِّد الصورة التي نمتلكها للعالم وللحياة في المجتمع. ويبدو أن هذا الإنكارَ يفرض تكلفةً أكثر فظاعةً من الآلام التي يفترض أن يُخلِّصَنا منها.

تتسم علاقة فلسفة الوجود اللاشخصي والسرمدي تلك بالمخاوف العملية للفكر الأخلاقي والسياسي بكَونها غيرَ ثابتة لكن قوية. وإذا كانت الفلسفة الدائمة، في التاريخ العالمي للفكر خارج الغرب، هي الميتافيزيقا السائدة، فإن ثمَّة رؤيةً معيَّنة لتَوازي النظامَين الأخلاقي والسياسي كانت هي أيضًا الصيغة الرئيسية للنظرية السياسية والأخلاقية طَوالَ جميعِ فتراتِ ذلك التاريخ. ووفقًا لوجهة النظر هذه، فإن المجتمع المنظَّم بشكلٍ جيد هو مجتمعٌ تحتل فيه كلٌّ مجموعة مكانَها وتؤدي دَورَها ضمن تقسيمٍ للعمل مقدَّرٍ سلفًا. البعض يحكُم ويفكِّر؛ ويحارب آخرون، بينما يبيع غيرهم ويشتري؛ وكذلك هناك آخرون يحرُثون ويحصُدون. يعكس التَسَلسُل الهرمي hierarchy الاجتماعي، تسلسُلًا هرميًّا أخلاقيًّا — كما يجب أن ينعكس عليه — وهو ترتيبٌ لمَلَكَات الروح؛ المنطق أو الروح أحدهما فوق الإرادة، والإرادة فوق الشهوة.

تتغذَّى فوضَى المجتمع وفوضَى الروح كلٌّ منهما على الأخرى فهما تمتلكان الطبيعة نفسها؛ انتهاك أو التباس الأدوار الأخلاقية والاجتماعية المتخصِّصة التي يعتمد عليها الصواب. يعمل النظام الخارجي للمجتمع والنظام الداخلي للشخصية على تعزيز أحدهما للآخر؛ فكلٌّ منهما يبدأ في الانهيار إذا لم يكن مدعومًا بالآخر. أما الفوضى، التي تبدأ في أحد النصفَين، فسرعانَ ما تَنتشِر إلى النصف الآخر.

لا تبدو العلاقةُ بين الفلسفة الدائمة وهذا المبدأ من النظام التراتُبي في الروح والمجتمع ظاهرةً للعيان على الفور. وبالإضافة إلى ذلك، فعلى رغم أن هاتَين المجموعتَين من وجهات النظر — الميتافيزيقية والعملية — قد صِيغَتا أحيانًا من قِبل الفلاسفةِ أنفسِهم فإنهما قد عُرِضَتا، في أحيانٍ أكثر بكثير من قِبل مفكِّرينَ مختلفينَ ومدارسَ فكريةٍ مختلفة.

وعلى أي حال، فحتى وهما يعيشان حياتَين منفصلتَين، فقد تعايشَت منظومَتا الاعتقاد بصورةٍ منتظِمة ضمن مدًى واسعٍ من الحضارات والفترات التاريخية. يحدُث كلُّ شيء كأنه على رغم المسافة الظاهرة بينهما وحتى التناقض بينهما، فهما في الحقيقة متحالفان. ما مغزى هذه الشراكة العاملة بين شركاء بمثل هذه الدوافع، والطموحات، والمعتقَدات البالغة الاختلاف؟

قد يكون العالم نزاعًا ووهمًا، لكن مشكلاته، وآلامه، ومخاطره لا تتبدَّد ببساطة لأنها حُرمَت الصلابة والقيمة. وبمجرد تخفيض قيمته، فإن العالم — وخصوصًا العالم الاجتماعي — يجب تدبُّره على الرغم من ذلك، علينا أن نمنع الأسوأ من الوقوع. أما أولئك الذين يُمكِنهم إدراكُ حقيقة الحالة، والتكهُّن بالوجود المطلَق في ظل الاختلاف الكاذب، وبالديمومة تحت مظهَر التغيُّر، فهم قلةٌ من السعداء. بَيْد أن انسحابهم من المسئولية الاجتماعية باسم خُلق السكينة التأملية، وتكاسُلهم، وانهماكهم في حقيقة الواحد the one يفشَل في حل المشكلات العملية للنظام الاجتماعي. وعلى العكسِ من ذلك، فمثل هذا الانسحاب يهدِّد بترك كارثة في أعقابه؛ وهي فاجعةٌ تتمثَّل في خَواء vacuum من المبادرة والظن. ويخطو إلى هذا الخَواء مبدأ التخصُّص التراتُبي في الروح والمجتمع.

وعند النظر إليه من خلال العدَسة الثاقبة والانتقائية للفلسفة الدائمة، قد لا يزيد هذا المبدأ على كونه عمليةً معوِّقة؛ فهو متصلِّب في ادعاءاته على أولئك الذين يجب أن يحكُموا المجتمع بدرجة افتقاره إلى أُسسٍ لتبريراته الميتافيزيقية نفسها؛ وبالتالي فليست هناك مفاجأةٌ في أن نراه ممثَّلًا في أغلب الأحيان بتقاليدَ فكريةٍ تختلف عن تلك التي التزمَت بالفلسفة الدائمة.

وعلى أي حال، فإن البعض في التاريخ العالَمي للفكر قد ادَّعَوا إدراكَهم وجودَ ارتباطٍ أكثر حميميةً بين مبدأ التراتُب والفلسفة الدائمة. وإذا كانت الحقيقة المطلَقة هي الروح الكامنة في جميع التفاصيل الظاهرة، وخصوصًا في الكائنات الحية، فإن الاندماج في الروح الكونية يخلُق أيضًا أساسًا للتضامُن أو الشفَقة الكونية؛ وبالتالي يُمكِن للشفقَة نفسِها أن تظهَر ثانيةً في مكانٍ مُهيمِن بين أعلى ملَكَات الروح؛ ولذا يُمكِنها أيضًا أن تندمجَ بصورةٍ وثيقةٍ للغاية مع الحكام ورجال الدين. إن روابط التبادلية reciprocity، والإخلاص والولاء المتبادَل، بين الرؤساء والمرءوسين وكذلك بين النُّظراء، يمكن أن تُبنى على التعبير عن، وعبادة، الروح الكونية، والظاهرة بيننا في صورة الشفَقة والتضامُن.

ويمثِّل هذا اعتقادًا نجده واضحًا في تعاليمَ فلسفيةٍ ودينيةٍ مثل تبايُن تلك التعاليم الخاصة ببوذا[٢] وكونفوشيوس.[٣] ويظهَر ثانيةً في ذلك التعبيرُ الغربي المستمر على نحوٍ فريد عن الأمثلة، غير الغربية عادة، على الفلسفة الدائمة في تعاليم شوبنهاور.[٤] يُحوِّل هذا الاعتقاد مبدأ التراتُب الاجتماعي والأخلاقي إلى شيءٍ أكثَر من محاولة احتواء الكوارث والهمجية ضمن هذا الوادي من الدموع والأوهام، إلى جهدٍ مشتركٍ لتهدئة رَوعِ الحياة الاجتماعية، ما يُقصِّر المسافة بين الوجود المُطلَق والتجربة العادية.

تُعاني الفلسفة عيبَين؛ عيبًا إدراكيًّا cognitive ووجوديًّا. يظهَر الأول في رؤيتها للعالم، أما الثاني فيتضح في سعيها وراء السعادة من خلال السكينة، ووراء السكينة من خلال المنعة والمسافة. يتمثَّل عيبُها الإدراكي في فشَلها في إدراك كَم أننا في الحقيقة متجسِّدون وكائنون بصورةٍ كاملة وبشكلٍ يعجز إصلاحه، ليس فقط أفراحنا وأتراحنا، ولكن أيضًا توقُّعاتنا بخصوص العمل والاكتشاف، المتورِّطة في واقع وتحوُّل الاختلاف؛ الاختلافات بين الظواهر والناس. إن فهمَ حالةٍ من الأحداث، سواء في الطبيعة أو في العلم، هو أن تُدرِك ما قد تُصبِح عليه في أثناء خضوعها لاتجاهاتٍ وضروبٍ مختلفة من الضغوط. وتخيُّلنا لهذه الخطوات القادمة — لاستحالات metamorphoses الحقيقة هذه — هو العلامة الأساسية للتحسُّن في نفاذ البصيرة. وعندما نُنكِر الحقيقة — أو الحقيقة المطلَقة على الأقل — المتعلقة بالاختلافات، فنحن نقطع العلاقة الحيوية بين التبصُّر بالتحوُّل الحقيقي والمتخيل أو المُعايَش.

إن العيبَ الوجودي للفلسفة الدائمة هو انتقامُ هذه الحقيقةِ المنكرة والمُحررة من الأمل في أن نُصبِح أكثر تحررًا وأكثر سعادةً لو كان في وسعنا إدراك حقيقة أوهام التغيُّر والتميُّز. أما مغزى إدراك حقيقة هذه الأوهام فيُفترض أن يتمثَّل في حريةٍ أكبر، بناء على فهمٍ أصح.

---

[٢] Buddha: غوتاما بوذا (٥٦٣٤–٤٨٣٥ق.م.)؛ فيلسوفٌ هندي ومؤسِّس الديانة البوذية، نبَذ بعضَ مبادئ الديانة الهندوسية، وخصوصًا نظام الطبقات الاجتماعية والتنسُّك الصارم. (المترجم)

[٣] Confucius: كونفوشيوس (٥٥١–٤٧٩ق.م.)؛ فيلسوف ومصلحٌ اجتماعيٌّ صيني يُعد أعظم الفلاسفة الصينيين قاطبة. (المترجم)

[٤] Schopenhauer: آرثر شوبنهاور (١٧٨٨–١٨٦٠م)؛ فيلسوفٌ ألماني قال بأن إرادة الإنسان اللاعقلانية العمياء، وليس العقل، هي التي تُقرِّر معظم ما نفعله في حياتنا. (المترجم)

وعلى أي حال، فإن نتيجة الإنكار المطلوب لحقيقة التفاصيل قد تكونُ نقيضَ التحرُّر الذي تَعِد به. وبعد أن أعلنَّا الاستقلال في العقل، وتوقَّفْنا عن شنِّ الحرب ضد الحقائقِ المحيطة بنا، سنجد أنفسَنا محبوسين داخل فضاءٍ يزداد ضيقًا، وباسْمِ الحرية، نُصبِح أكثر تبعيةً وأكثر استعبادًا.

في وسعنا أن نَسحر أنفسنا بصورةٍ مؤقتة لتهدئة كفاحنا الذي لا يهدأ. وعلى أي حال، فعند القيام بذلك، نحن نَحرِم أنفسنا من الأدوات التي يُمكِننا بها استكشافُ العالم الحقيقي، فنتخلى عن الوسائل التي نرى بها كيف يُمكِن لكل شيءٍ فيه أن يُصبِح شيئًا آخر عند وضعه تحت المقاومة. وبالمثل، فنحن نفقد الأدوات التي يُمكِننا بوساطتها تقويةُ سلطاتنا العملية، فنُصبح مهووسين، وعبيدًا، وغريبي الأطوار تحت ذريعة أن نُصبح رجالًا ونساءً أحرارًا. صحيحٌ أنه ستكون هناك دائمًا لحظاتٌ يكون في وُسْعنا فيها أن ننقل أنفسنا، من خلال مثل هذا التعزيم الذاتي self-incantation إلى دنيا تتوقَّف عن إرهاقِ كاهلِنا فيها تفاصيلُ العالم والجسد، التي أنكَرنا عليها الحقيقةَ المطلَقة. وعلى أي حال، فنحن لا نستطيع العيشَ في مثل هذا العالم؛ فلحظاتُنا من التحرُّر المُفترَض لا يُمكِنها أن تدومَ أطولَ من روتينات ومسئوليات الحياة العملية.

ظل تحالُف الفلسفة الدائمة مع المذهب العملي للتخصُّص التراتُبي في الروح والمجتمع هو الموقف السائد في التاريخ العالَمي للفكر التأملي. أما مُعارِضه الرئيسي فكان اتجاهًا فكريًّا ظل فترةً طويلة، على رغم كونه استثنائيًّا ضمن سياق التاريخ العالمي، وجهةَ النظر الرئيسية في الفلسفة الغربية. وعلى أي حال، فإن التعبير عن وجهة النظر هذه في النصوص الفلسفية ظل أمرًا ثانويًّا مقارنةً بالتعبير الأوسع عنها في الدين، والأدب، والفن. ليس الأمر مجرد أثَرٍ لأحد تقاليد التنظير التأملي speculative theorizing؛ بل هو الركيزة الأساسية للحضارة، على رغم أن كونه ركنًا أساسيًّا يُمثِّل انحرافًا جذريًّا ومتصلبًا عما كان عليه المفهوم السائد في أماكنَ أخرى. وقد أصبح هذا الانحرافُ اليوم ملكيةً مشتركةً للإنسانية بفضل الانتشار العالمي لأفكاره من قِبل كلٍّ من الثقافة الغربية الرفيعة والشعبية. وعلى رغم هذا، تبقى فرضياتُه غامضة، كما أن علاقتَه بتمثيل الطبيعة في العلم مبهَمة. إنَّ جَعْلَ هذا الانحرافِ الغربي عن الفلسفة الدائمة جليًّا ومتصلبًا في الوقت نفسه يمثِّل جزءًا رئيسيًّا من مهمة البراجماتية المردكلة.

تتَمثَّل العلامة المميزة للانحراف في الاعتقاد بحقيقة الزمن، وكذلك بحقيقة الاختلافات التي تنتظِم حولها تجربتُنا؛ في المقام الأول، حقيقة الشخص المُنفرِد وحقيقة الاختلافات

بين الأشخاص، وفي الثاني، البِنية غير المترابِطة للعالم الذي نُدرِكه ونسكُنه. وتمثِّل وجهةُ نظر الشخصية الفردية الفكرةَ المحوريةَ لمنظومة الاعتقاد هذه؛ بينما يأتي كلُّ شيءٍ آخر نتيجةً لها. إن الفرد، وطَبْعه، وقدَره لهي أمورٌ حقيقية. وكل فردٍ يختلف عن أي فردٍ آخر عاش في أي وقتٍ أو سيعيش في أي زمانٍ كان. تمثِّل الحياةُ الإنسانية حركةً مثيرة ولا رجوع فيها منذ الولادة وحتى الموت، يكتنفُها الغموضُ وتُلقي المصادفة بظلالها عليها.

ويعتمدُ ما يُمكِن للأفراد أن يفعَلوه في حياتهم على طريقة تنظيم المجتمع، وعلى مكانهم ضمنَ المنظومة الاجتماعية، بالإضافة إلى اعتماده على الإنجاز والحظ. وما يحدُث في الزمن السِّيَري يعتمد في معظمه على ما يحدُث في الزمن التاريخي؛ ولهذا السبب بمفرده، يكون التاريخُ ساحةً للعمل الحاسم، وكلُّ ما يحدث فيه — مثل الفردية ذاتها — أمورٌ حقيقية، وليس ظاهرةً إضافيةً epiphenomenon وهمية أو صارفة للانتباه تحجُب حقيقةً سرمدية. ليس التاريخ دوريًّا، لكنه على العكس من ذلك يُشبِه الحياةَ الفردية في كونها أطواريةً unilinear ومتعذِّرة العكس. من المُمكِن للمؤسَّسات والمعتقَدات التي نطوِّرها في الزمن التاريخي أن توِّسع أو تقلِّل الفُرصَ الحياتية للفرد، بما في ذلك قوَّته النسبية على تحدِّيها وتغييرها من خلال أنشطته.

وبالتالي، فإن حقيقة الاختلاف والتحوُّل، المتجذِّرة في الحقائق الأساسية للتجربة الفردية، تُصبِح النموذج الذي نرى من خلاله ونُواجِه العالم بأَسْره. لا شيءَ أكثر أهميةً بالنسبة إلى تعريف مثل هذه المقاربة تجاه العالم من طريقتها في تمثيل العلاقة بين منظورها للإنسانية ومنظورها للطبيعة. ويخضَع هذا التمثيلُ لثلاثِ مغالطاتٍ يتعلق بعضُها ببعض، والتي تُضيِّق متناوَل، وتُضعِف قوةَ البديل الذي تطرحُه للفلسفة الدائمة. ومن خلال انتقادِنا للبراجماتية ورفضِنا هذه البدائل، تُصبح رؤيتُنا أكثر وضوحًا لما هو بالتحديد مهدَّد بالضَّياع في طرحِ هذا المفهوم البديل. إن كثيرًا من المواقفِ الأشدِّ تأثيرًا في تاريخ الفلسفة الغربية — بما فيها تلك «الخيارات المرفوضة» التي ناقشناها في القسم السابق — تُمثِّل أشكالًا مختلفة من الصيغ الكفُؤة وغير الكافية للبديل.

إنني أقترح أن نُطلِق على هذه المغالَطات التي تمثِّل التمرد الغربي ضد الفلسفة الدائمة أسماء الظاهراتية phenomenalism، والمذهب الطبيعي naturalism، والكمالية الديمقراطية democratic perfectionism. لقد ظهرَت الظاهراتية والمذهب الطبيعي في سياقاتٍ أخرى كأشكالٍ مختلفة من المواقف المتكرِّرة دوريًّا في تاريخ الميتافيزيقا،

دون اعتبارٍ للصراع بين الفلسفة الدائمة وعدُوِّها. أما الكمالية الديمقراطية فهي هَرطَقةٌ حديثة، لا تُصبِح مفهومةً إلا على خلفية الردَّة apostasy الغربية.

يتمثَّل التضليل الأبسط — والأسهل في التخلُّص منه — في الظاهراتية. وأعني بالظاهراتية الاعتقاد أن الاختلافاتِ الظاهرة في العالم، كما نُدركها، حقيقية؛ فهي تمثِّل الحقيقة التي نحن مؤهَّلون للاعتماد عليها أكثَر من غيرها. ولا يُمكِننا الدفاعُ عن الظاهراتية إلا إذا امتلَكْنا قُدراتٍ ربانية وكان في وسعنا الربط ذهنيًّا على نحوٍ صحيح بين الاختلافات التي نُدرِكها والاختلافات الموجودة في الحقيقة.

يتَّسِم جهازُنا الإدراكي بكَونه محدودًا للغاية؛ فهو مبنيٌّ على مقياسِ الأعمال التي يُمكِن لكائناتٍ حية مثلنا تنفيذُه، غير مدعومةٍ بالأدوات التي تضخِّم قدراتها وتوسِّع مَسْرَح أنشطتِها. في وسعنا أن نتجاوَزَ نطاقَ هذا الجهاز عن طريق بناء الأجهزة والماكينات — وهي أدواتُ العلم — ووضع تصوُّراتنا المُفَسرة في ضوء النظريات البديلة. ولا يُمكِننا أن نفهَم الاختلافاتِ التي تشكِّل العالم إلا بالمرور عَبْر الاختلافات التي نُدرِكها. لكن هذه الاختلافات المحسوسة، على أي حال، ليست حقيقية؛ فلا تعدو كَونَها مدخلَنا الأول إلى الحقيقة. ويُمكِن للظاهراتية أن تُكافئنا باشتراط البصيرة التي لا يُمكِننا تحقيقُها إلا بوساطة بذل الجهد، بصورةٍ تجريبية، تراكمية، وعُرضة للخطأ. وما هي إلا هلوسةٌ نُسيء من خلالها تفسيرَ مفاهيمنا المَعيبة والمُحتَملَة الخطأ حولَ تقرير الحقيقة.

في وُسعِنا أن نُطلِق على التمرُّدِ الناقصِ والأشدِّ تأثيرًا ضد الفلسفة الدائمة اسمَ المذهبِ الطبيعي. وبصورةٍ أو بأخرى، مثَّل ذلك وجهةَ النظر السائدةَ في تاريخ الميتافيزيقا الأوروبية، وله تأثيرٌ بعيدُ المدى للغاية، وكثيرًا ما يُؤخَذ على أنه من البديهيات، إلى درجة أنه استُشعِر بقوةٍ متساويةٍ في كلٍّ من التقليد العقلاني rationalist والتجريبي empiricist.

لا يزال المذهب الطبيعي يشكِّل أساسًا للمشاريع الميتافيزيقية الأكثر طموحًا للفلسفة التحليلية؛ فهو يؤيِّد حقيقة الاختلاف في الطبيعة، وفي التاريخ، وفي الشخصية. ويرى الميتافيزيقا امتدادًا للنطاق الأشد خطورةً المتعلِّق بالدوافع نفسها المتعلِّقة بالفهم والسيطرة، والتي تبُث الحياة في مساعينا العلمية والسياسية. قد تكون تضميناتُها المتعلِّقة بكيف يُمكِننا أن نعيشَ حياتَنا غير محدَّدة، لكن لو كان لذلك السبب وحدَه — المدَّخر enshrined في الاختلاف المُفترَض بين الحقيقة والقيمة — فهي لن تُقدِّم أي دعم لخُلُق السكينة من خلال اللامبالاة بالتغيُّر والاختلاف. وفي كل هذه الجوانب، ينفصل المذهب

الطبيعي بشكلٍ حاسم عن الفلسفة الدائمة. وعلى أيِّ حال، فهو يفعَل ذلك تحت تأثيرِ أفكارٍ خاطئة.

لفَهْم الفكرة الرئيسية للمذهب الطبيعي، تخيَّل اثنَين من مجالات الحقيقة، وبعد ذلك موقع أفضلية للتبصُّر خارجهما. يتمثَّل المجال الأول في الدائرة الواسعة للطبيعة، كما تدرُسها العلوم الطبيعية. أما الميتافيزيقا فتستكشف تضمينات، وافتراضات، وأوجُه قصور الصورة العلمية للطبيعة. إن الطبيعة مأهولةٌ بأنواعٍ مختلفة من الكائنات، كما تحكُمها أيضًا النظاميات regularities أو القوانين. وباعتبارنا كائناتٍ طبيعية، بحياتنا الفانية وجهازنا الإدراكي المحدود، فنحن نُشارِك في هذا العالم الطبيعي. أما كيف نفعل ذلك، وما إن كان أيٌّ من ملامحِ تجربتنا يُقاوِم إدراكَه باعتباره مجرَّد حوادثَ طبيعية، فيُمثِّل مواضيعَ نموذجيةً للنزاعِ في هذا التقليد الفكري.

ضِمنَ الطبيعة تُوجَد دائرةٌ متراكزةٌ ثانية، لكنها أصغَر حجمًا من الوجود الواعي. وهي مغلَّفة بالطبيعة وتخضَع لقوانينها، لكنها، على أي حال، تمتلكُ ملامحَ خاصةً بها. وهي تتطوَّر في الزمن التاريخي المتعذِّر العكس، والذي تتعيَّن حدودُه بالأحداث والشخصيات المُفرَدة، والتي لا يُمكِن أن تُفسَّر بالكامل من خلالِ القوانينِ العامة، سواء تلك المتعلقة بالطبيعة أو بالمجتمع ذاته. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تنتظم حول تجارب الوعي، المتعلِّقة بالفعل المتعمَّد، والقوة agency التي لا يُمكِن فهمُها بالكامل بوصفِها مجردَ امتداداتٍ للطبيعة. وهذا هو المجال الذي تستكشفه العلومُ الاجتماعية والعلومُ الإنسانية ويتعلق بصورةٍ مباشرة تمامًا بمخاوفنا الإنسانية. من المُمكِن لتجربةِ الشخصية ومعرفةِ ما هو شخصيٌّ أن تُقاوِم الذوبانَ الكامل في الطبيعة والعلوم الطبيعية. ويُمكِنها حتى، في بعض الجوانب، أن تُعبِّر عن مشاركتنا في نظامٍ مختلفٍ تمامًا من الوجود، ألا وهو عالَم الروح. وعلى أي حال، فعند النظر إليها بمَوضوعيةٍ من الخارج، فهي لا تشكِّل أكثر من جزءٍ صغيرٍ وهَشٍّ من الطبيعة.

ومن ثَم إذا تمكَّنَّا، بوصفنا علماء وفلاسفة، من تمثيل العلاقة بين الطبيعة والمجتمع، فسيكون ذلك لأننا نَحتل، في مشاريعنا المتعلِّقة بالاستقصاء، مركزًا ثالثًا. إن المركز الثالث هو موقعُ العقل الرباني. ومن هذا الموقع، يُمكِننا أن ننظُر بازدراءٍ إلى ميادينِ الطبيعة والمجتمع، وأن نُدرِكَ المجتمعَ كجزءٍ صغيرٍ واستثنائي من الطبيعة. ومن وجهة النظَر التخيُّلية هذه، قد يبدو العالم الإنساني أقلَّ مفهوميةً من ذلك الطبيعي؛ لأنه خاضعٌ بصورةٍ أقلَّ وضوحًا للنظاميات شبه القانونية التي ندَّعي إدراكَها من الموقع الرباني.

وعلى أي حال، فهذه الصورة مجرَّد وهمٍ نشجِّع من خلاله أنفسَنا على تخيُّل أننا نمتلكُ معيارًا للاستقلال لا نتمتَّع به في الحقيقة، على الأقل ليس من دون كفاحٍ طويلٍ ومتقطِّع. نحن لا نُوجَد في موقعٍ رباني، على مسافةٍ متساويةٍ من الطبيعة والمجتمع. لكننا نُوجَد في المنتصَف تقريبًا من تجربة ما هو شخصي وما هو اجتماعي. ومن هذا العالم وحدَه — العالم الذي نصنَعه ونُعيد صُنعه — يُمكِننا أن نأمل امتلاكَ معرفةٍ أكثر حميميةً وموثوقية.

عندما ننظُر من هذا العالَم إلى الطبيعة — أو حتى إلى أنفسنا — بوصفنا كائناتٍ طبيعيةً مطلوبًا منا تجاوُز تجربتِنا الآنيَّة أو المُتذكَّرة، بمساعدة الأدوات الميكانيكية والنظريات التأملية. نحن ننظُر من المكانِ الوحيدِ الذي يُمكِننا أن نقفَ فيه في الواقع — وهو مكانٌ إنسانيٌّ مخصوص — إلى الظلامِ الأكبر لحقيقةٍ أوسع. أما التبصُّر، الذي هو الآن منفصلٌ نسبيًّا عن الفعل والقياس بالمماثلة analogy، فيُصبِح بعيدًا وغيرَ متيقَّن.

لا يتمثَّل خطأ المذهب الطبيعي في افتراضِ أننا موجودون بالكامل داخل الطبيعة. نحن كذلك؛ فحتى أكثر خصائصِنا تميزًا — بما فيها تلك التي سأُطلِق عليها لاحقًا اسمَ الخصائصِ المُجمَلة totalizing، والمُدهِشة، والمُتجاوِزة للعقل — هي في حدِّ ذاتها طبيعية وتُمثِّل نتائجَ لتاريخٍ طبيعي.

يكمُن خطأ المذهب الطبيعي في قَطعِ وعدٍ لا يُمكِنه الوفاء به، بأن ثمَّة عقلًا مُتجسِّدًا في كائنٍ حيٍّ معرَّض للموت سيرى العالم كما لو أن هذا العقل هو روحٌ كونية، وأنه سيُدرِك العالَم كما هو عليه بالفعل، من خلال التقارُب المتدرِّج من الحقيقة، وبأن مكافأةَ لامبالاتِه ستكون نفَّاذةً إلى الطبيعة الداخلية للحقيقة، ليس بصورةٍ مفاجئة، من دونِ شَك، لكن ببطءٍ وبشكلٍ تراكُمي. وبهذا المعنى، يمثِّل المذهب الطبيعي الحديث محاولةً لعكسِ نتيجةِ ثورةِ كانط الفلسفية؛ أي فكرته بأن تبصُّرنا بالطبيعة يظل دائمًا متواسطًا mediated بالافتراضات التي تفرضُها علينا بِنْيتُنا الطبيعية. ووفقًا لرسالة تلك الثورة، لن نتمكَّن مطلقًا من الهرب من تلك الافتراضاتِ بصورةٍ نهائية وكاملة. ومن وجهة نظر خطأ المذهب الطبيعي، تبدو أفكارنا الخلافية حتمًا حول المجتمع والثقافة أقلَّ موثوقيةً وأقلَّ نفاذًا من أفكارنا غير المنحازة في العلم حول الطبيعة والكون، كونها موجَّهة بنظرياتنا، ومطوَّرة بآلاتنا، ومبرَّرة بتجاربنا.

وعند التعلُّق بوَهْم المنظَر كما يبدو من الجوزاء ألفا alpha-orion؛ أي من موضع الأفضلية الذي يبدو منه المجتمع كزاويةٍ استثنائية إلى حدٍّ ما من الطبيعة — الأكثر

إرباكًا لأنه أكثر فوضوية، وليس لأنه مفهومٌ أكثر لكونه أكثر قُربًا — فنحن نُضعِف قوة التمرُّد ضد الفلسفة الدائمة. ومن المكان الرباني فوق كُلٍّ من المجتمع والطبيعة، نحن نصُوغُ رؤيةً موحَّدةً للعالَمَين الطبيعي والاجتماعي. أما المذهب الطبيعي فينسب إلى تلك الصورة موطئًا وطيدًا لحقيقةٍ أكبر من تلك التي يُمكِننا أن نأملَ تحقيقَها، من دونِ امتيازٍ سماوي، من داخلِ حالتِنا.

يُدرِك كلٌّ من المذهب الطبيعي والظاهراتية حقيقةَ عالَم التغيُّر والاختلاف، الذي تُنكِره الفلسفة الدائمة. وعلى أي حال، فهما يفشَلان في أن يضَعَا في الاعتبار مدَى غموضِ وجودنا ومدَى بقاءِ العالَم مستغلقًا أمام العقل. وبهذه الطريقة، فهما يحوطان رفضَ الفلسفة الدائمة بتزويدنا بشكلٍ أدنى من السلوان الخادع الذي تتشبَّث به الفلسفة الدائمة، وهما يفترضان، على نحوٍ خاطئ، أن العالم الذي نحن عالقون حتمًا في اختلافاته وتحوُّلاته هو عالمٌ يُمكِننا أن نفهَمَه من حيث المبدأ. تُنكِر الظاهراتية بسذاجةٍ حقيقةَ وتضميناتِ استغلاق العالم، عن طريق ربط الحقيقة بتصوُّراتنا. في حين يُنكِر المذهب الطبيعي حقيقةَ وتضميناتِ استغلاقِ العالَم بشكل بمهارةٍ أكبر، عن طريق مُعاينة العالم الإنساني من بُعد؛ أي المسافة بين المكان الربَّاني الذي تبدو إلينا منه الشئونُ الإنسانية جزءًا صغيرًا من الخريطة الكبرى للطبيعة أكثَر ألفة، ومع ذلك أَقَلَّ ارتباطًا بالقواعد، وبالتالي أقلَّ مفهومية.

هناك طريقةٌ ثالثة، بجانب الظاهراتية والمذهب الطبيعي، والتي شدَّد فيها الفكرُ الغربيُّ على حقيقة التميُّز والتغيُّر — وفي الوقت نفسِه التعتيم على مخاوفِهما بواسطة الوصفِ المغلوط لقوَّتِهما. دَعْني أطلِق على هذا التمرُّد الثالث غير المكتمل ضد الفلسفة الدائمة اسمَ الكمالية الديمقراطية. ولا أعني بالكمالية الديمقراطية الادعاءَ الميتافيزيقي والأخلاقي بوجود مَثلٍ أعلى واضحِ المَعالِم يتجهُ إليه الشخص، وفي الحقيقة كل أنواع الوجود، وفقًا لطبيعته — وهو المذهب الذي أُلصقَت به تقليديًّا واسمة «الكمالية» perfectionism. أما ما أعنيه فهو الاعتقادُ أن المجتمع الديمقراطي يمتلك شكلًا مؤسَّساتيًّا فريدًا ولا يُمكِن الاستغناءُ عنه. وعند إحكام ذلك الشكل، فهو يخلُق مكانًا يُمكِن داخله لكل فردٍ غيرِ قليلِ الحظ أن يرفَع نفسَه وصولًا إلى الحرية، والفضيلة، والسعادة. ليس أنه يستطيع أن يُحرِز بجهوده الخاصة قَدْرًا متواضعًا من النجاح والاستقلال؛ فمن خلال المساعدة الذاتية نفسها، يُمكِنه أن يُحسِّن قدراته البدنية، والفكرية، والأخلاقية. ويُمكِنه

أن يُتوِّج نفسَه ملِكًا صغيرًا، فيزدهر في هذا العالَم المُظلِم من التغيُّر والاختلاف، والذي وعدَت الفلسفةُ الدائمة بالتحرُّر منه دون مبرِّر وبلا ضرورة.

اتخذَت الكمالية الديمقراطية لها وطنًا في البلد الذي أنكَر بحماسٍ شديدٍ كلَّ شيء يتعلق بالفلسفة الدائمة وبخُلُق السكينة الخاص بها، وهو نفسُه البلد الذي اتخذ البراجماتية كفلسفته الوطنية — أي الولايات المتحدة. إن أول علامةٍ مميزة للكمالية الديمقراطية هي الاعتقاد أن المجتمع الحر يمتلكُ صيغةً مؤسَّساتية لا تحتاج إلى التعديل، بمجرد اكتشافها (كما يُفْترض أنه حدَث على يدي مؤسِّسي الجمهورية الأمريكية وواضعي الدستور الأمريكي)، إلا في اللحظات النادرة من الأزمات الوطنية والعالمية. وحتى حينئذٍ، يتم ذلك فقط لملاءمة حقائقِها الثابتة مع الظروف المتغيِّرة. هذه الدوغمائية المؤسَّساتية، بإنكارها لحقيقة أنه لا يُمكِن المحافظة على وعود الديمقراطية إلا بواسطة التجديد التجريبي المستمر لأدواتها المؤسَّساتية، ترقى إلى اعتبارها صنفًا من الوثنية idolatry. وهي تُسمِّر مَصالحَنا، ومُثُلَنا العليا، ومفاهيمَنا الذاتيةَ المتراكمةَ إلى صليب المؤسَّسات العَرَضية contingent المقيَّدة بالزمن.

وهناك فكرةٌ أساسيةٌ ثانية للكمالية الديمقراطية، والتي تتمثَّل في الاعتقاد أن الفرد، باستثناء نهايتَي سوء الحظ والظلم، يُمكِنه أن يرفع نفسه جسديًّا، وثقافيًّا، وروحيًّا. وبمجرَّد تطبيق المخطَّط المؤسَّساتي المحدَّد مسبقًا للمجتمع الديمقراطي الحر، فإن حالات سوء الحظ والظلم التي تسُد الطريق أمام المساعدة الذاتية الفعَّالة ستكون — وفقًا لوجهة النظر هذه — نادرة؛ وبالتالي فإن مثل هذه الظروف الاستثنائية ستُبرِّر العلاجات الاستثنائية.

وهنا سيمتلكُ كلُّ فرد القدرةَ على الوصول إلى إحدى خواص الألوهية divinity؛ الاكتفاء الذاتي. ويصبح تراكُم الممتلكات، ووفرة الأشياء التي تُستهلَك أو تُقتنَى، بديلًا للاعتماد على الأشخاص الآخرين. إن رفعَ الفرد لنفسِه بنفسِه، والذي يُحقِّق أخيرًا ضمن تدبيرٍ من الاكتفاء الذاتي، هو ثاني أفضلِ شيءٍ بعد الانتصارِ على الموتِ الذي لا يُمكِنه أن يأملَ في الفوز به.

وبالتالي، فإن المُسلَّمة المؤسَّساتية التي تُلوِّث الكمالية الديمقراطية تُمهِّد الساحة أمام طائفة الاعتماد على الذات. وهي تفعل ذلك بطريقتَين متميزتَين.

أولًا: إن الفشل في دفع مُثُلنا الديمقراطية من خلال التجريب بتعبيرها المؤسَّساتي يُشجِّعنا على تطبيع السياق الاجتماعي للوجود الفردي. ونتيجةً لذلك، نفقد الإحساس بكَم أن

تجربتَنا الخاصة، حتى في أكثر أعماقها حميمية، تظل رهينةً للطريقة التي يُنظَّم بها المجتمع. لا يعتمد أيُّ جزء من تجربتنا بصورةٍ أكثر مباشرةً على المجتمع وتنظيمه من المُعدَّات والفُرص المتوافرة تحت تصرُّفنا لتطويرِ أنفسِنا نحن.

ثانيًا: إن الصيغة المؤسَّساتية للكمالية الديمقراطية، بارتباطها بمفاهيم القرنِ التاسعَ عشرَ حول المِلْكية والعَقْد، تتوافَق مع فكرة الاعتماد على الذات. وبدَورها، تخفض منزلة هذه الفكرة الادعاءات المتعلقة بالاعتمادية الاجتماعية المتبادَلة. إن إنكار الاعتماد والاعتمادية المتبادلة يُستبدَل بإنكار الموت، كأنَّ بوُسعِنا أن نستمتع بالاكتفاء الذاتي الذي يمتلكه الخالدون حتى نموت.

نحن نعيش بين تفاصيلَ معيَّنة، لكننا دائمًا نرغب ونرى شيئًا أكثر مما يُمكِن أن يُعطيَه أو يكشفَه أيُّ تفصيلٍ منفرد — وبالتالي نجد تململَنا، وضجَرَنا، ومعاناتِنا. من المؤكَّد أننا سنموت، برغم أننا نجد في أنفسنا رموز الروح الخالدة — وبالتالي فإن إحساسَنا بالعيشِ تحت ضغطٍ يمثِّل تناقُضًا غيرَ محتملٍ بين تجربتِنا للتفرُّد selfhood واعترافِنا بالقيود الصارمة التي تفرضُها الطبيعة على وجودنا. لا يُمكِننا أن نرى إلا بصورةٍ مبهمةٍ ما وراء حدود العالم الاجتماعي الذي نصنعه بأنفسنا — ولذلك نجد ارتباكَنا، عدمَ قدرتنا على وضع معاناتِنا التي يستحيل إنكارُها وإنجازاتنا الظاهرة ضمنَ واحدٍ من بين كل السياقات التي ستحتفظ بها في مأمنٍ من الشك وتشويه السُّمعة.

ترُد الفلسفة الدائمة على هذه الحقائق بإنكار حقيقة — أو الحقيقة المطلَقة على الأقل — العالَم الذي نُواجِه فيه كلًّا من الاختلاف والتحوُّل. وهي تحثُّنا على الردِّ من خلال إبعاد أنفسنا عن أوهامِ وحِيَل هذا العالم. يُفترَض بنهاية التميُّز والتغيُّر أن تعنيَ نهايةً من المعاناة والتوهُّم.

وعلى أي حال، فإن العالم المتميِّز والمتغيِّر، على الرغم من أنه مُستغلقٌ نسبيًّا على العقل، يبقى العالَمَ الوحيدَ الذي نمتلك سببًا للاعتقاد بوجوده. وبمحاولة الفرار منه من المرجَّح أن نجعل أنفسَنا أصغَر حجمًا، لا أن نجعل أنفسَنا أكثر حرية.

إن رفضَ الفلسفة الدائمة، والظاهراتية، والمذهب الطبيعي، والكمالية الديمقراطية يُقِر بحقيقة هذا العالم. وعلى أي حال، فمن خلال القيام بذلك، هم يقلِّلون من قيمة بعض جوانب الحقائق الأساسية لوجودنا — وهي الحقائق التي تُزوِّدنا الفلسفة الدائمة، بتركيزها على وجودٍ نهائيٍّ موحَّد — يتجاوز الاختلاف والتحوُّل — باستجابةٍ مُضَللةٍ له. تفترض الظاهراتية والمذهب الطبيعي أن العالم أكثر وضوحًا للعقل مما هو عليه في

الحقيقة، أو يُمكِنه أن يكون. ترى الكمالية الديمقراطية بشكلٍ خاطئ في المساعدة الذاتية الفردية طريقًا للاكتفاء الذاتي في مواجهة الفَنائية mortality.

تتمثَّل مهمَّتُنا، على أي حال، في تأكيد حقيقة الاختلاف والتحوُّل، وفي الوقت نفسه تقبل القوة المطبقة على الحقائق الأساسية التي تستجيب لها كلٌّ من الفلسفة الدائمة ومنافسيها الرئيسيين في تاريخ الفكر؛ التفاوُت بين رغباتِنا المعمَّمة universalizing وظروفنا المعيَّنة؛ الضعف النسبي لأي تبصُّر يُمكِننا أن نتمنَّى اكتسابه إلى العالم غير الإنساني؛ استحالة العثور على سياقٍ من بين جميع السياقات — أي إطارٍ مرجعيٍّ لا يقبل الجدل — يُضْفي على تجربتنا مغزًى وتوجُّهًا؛ واليقين من أننا سنموت ككائناتٍ طبيعيةٍ سريعة الزوال على الرغم من الطبيعة المتوجِّهة للانهاية لكلٍّ من رغباتنا وأفكارنا.

إن الفلسفة الأفضل والأصدق هي تلك التي تُنصِف هذه الحقائق. ومن خلال الاعتراف بحقيقة التميُّز والتغيُّر والأهمية الحاسمة لما يجري في التاريخ، ستضَع تبصُّراتِها في خدمة تمكيننا.

الفصل الثالث

البراجماتية مُستردَّة: البراجماتية كنقطة بداية

سيعترض البعضُ قائلين بأن الحُجةَ المطروحةَ في هذا الكتاب ليست لها علاقةٌ فريدة بالتقليد الفلسفي للبراجماتية. يُمكِنها أن تبدأ من جداول أعمال، ومفاهيم، ومفرداتِ عديدٍ من التقاليد الفكرية الأخرى، سواء الحديثة أو تلك المُوغِلة في القِدَم. أما المهم، كما سيُصرُّون، فهو محتوى الأفكار.

بَيْدَ أنهم سيكونون على حق؛ فالأفكار المطروحة هنا يُمكِن تطويرُها بالمواد والتقاليد الأخرى للفكر. وليس لهذه الأفكار في الحقيقة أيُّ علاقةٍ بالبراجماتية أو بأيِّ مدرسةٍ معتمَدةٍ أخرى للمبادئ الفلسفية. والمغزى المقصود في الحقيقة ليس هو أن نُنقِذَ ونُعيدَ اختراع البراجماتية، بل أن نتعاون معًا، بعد أن لم يعُد بوُسعِنا الآن أن نتشاركَ في الطموحاتِ الخدَّاعة للميتافيزيقيا الكلاسيكية، أو أن نتركَ أنفسَنا لعقائد وممارسات الأشكال المتخصِّصة من الاستقصاء المتوافرة لدينا. يتمثَّل الهدَف في خلقِ عالَمٍ من الأفكار المتعلقة بالعقل والطبيعة، والنفس والمجتمع، لتبريرِ المحاوَلة الثورية العظيمة للمُزاوَجة بين العلم والديمقراطية، والتجريبية والانعتاق، وأنسنة humanization المجتمع وتأليه الإنسانية.

إن الفكرة الوحيدة التي يتردَّد صداها في كل صفحةٍ من صفحات هذا الكتاب هي الفكرة القائلة بلانهائية الروح الإنسانية، في الفرد وكذلك في الإنسانية. وهي رؤيةٌ لذلك اللاتناسب الرائع والرهيب بين تلك الروح وبين كلِّ شيء قد يحتويها ويحطُّ من قَدْرها، وبين استيقاظِها على طبيعتِها الخاصة من خلال مجابهتِها لحقيقة الإجبار وتوقُّع الموت، ورُعبِها في مواجهة لامبالاة وضخامة الطبيعة من حولها، واكتشافِها أن أكثر ما

تتَشاركه مع كلِّ الكون هو تقويضُها بمرور الزمن، واعترافُها اللاحق بأن الزمنَ هو صميمُ الحقيقة إذا كان أي شيء كذلك، وعبوديَّتُها لترتيبات المجتمع والثقافة التي تُقلِّل من شأنها، وحاجتُها إلى خلقِ عالَمٍ — عالمٍ إنساني — يُمكِنها فيه أن تُصبِح وأن تكونَ نفسَها بالفعل حتى إذا توجَّب لعملِ ذلك أن تثُور، على أي حال، ضد كل مسلَّمة، وكل عادة، وكل إمبراطورية؛ وقُدرتُها على تحقيق هذا البرنامَج المستحيل والمُتناقِض على ما يبدو عن طريق التعرُّف، في كل موقفٍ ثقافي وسياسي، على الخطوات القادمة.

في عصر الديمقراطية والمشاركة السلمية أو الحربية بين كل أجزاء الإنسانية، فإن الفلسفة، مثلها في ذلك مثل الشعر والسياسة، يجب أن تكون نبوئية prophetic. يمثِّل محتوى نبوءتها رؤيةً لكيفَ يُمكِننا أن نستجيب، الآن وبالأدوات المتوافرة لدينا، لتجربة ضَياعنا في فراغٍ يتكوَّن من الزمن، إلى بدايته ونهايته التي لا نستطيع رؤيتَها، الذي لا يُبالي بمخاوفنا. إنها نبوءةٌ تتعلَّق بطريقِ تحرُّرنا وارتقائنا في عالَم الزمن، الذي نبقى فيه دائمًا مرتبطين بالموت ومحرومين إلى الأبد من التبصُّر بالطبيعة المطلَقة للحقيقة.

ليس هناك فيلسوفٌ أو تقليدٌ فلسفي ظهَر خلال القرنَين الأخيرَين وكانت لديه سيطرةٌ احتكارية على هذه النبوءة؛ فهي موجودةٌ في كل مكان.

عند استرجاع وتطوير هذه الرؤية، ليس هناك مكانٌ واحد للبدء منه؛ فهناك العديد من الأماكن. ولكَوني مخلصًا لمبدأ هذا الكتاب، فسأهتَم بنقطة المغادرة بدرجةٍ أقلَّ من اهتمامي بوجود مثل هذه النقطة؛ بأن نكتسبَ الوضوحَ فيما يتعلَّق بالاتجاه؛ وبمعرفتنا لكلٍّ من نقطة البداية والاتِّجاه، سنكونُ قادرينَ على تحديد الخطوات المقبلة.

وكون البراجماتية هي الفلسفة الوطنية لما أصبح الآن القوةَ المُهيمِنة في العالم يجعل هذه الواسمة مشتبهًا بها؛ إذ ما عساه أن يكون مشبوهًا أكثر كمصدرٍ للتبصُّر الفلسفي من المداهَنة الظاهرة للقَوِي؟ وعلى الرغم من هذا، هناك أسبابٌ واقعية لاستخدام واسمة «البراجماتية» واستلاب التقليد البراجماتي لبعض الأفكار التي نحن في أمسِّ الحاجة إليها الآن.

يتمثَّل السببُ الأوَّل في أن التقليد البراجماتي يحتوي، بصورةٍ مشوَّهة أو مقطوعة، على العديد من المفاهيم التي نحتاجُ إليها أكثر إذا أردنا أن نتقدَّم وأن نوفِّق بين المشروعَين اللذَين يتمتَّعان — ويستحقَّان أن يتمتَّعا بأعظمِ سلطةٍ في عالمنا؛ تمكين الفرد – وبمعنًى آخر، رفعه إلى القوة والحرية الربانيتَين — وتعميق الديمقراطية — وبمعنًى آخر، خلق

أشكال الحياة الاجتماعية التي تُقِر وتُغذِّي السلطات الربانية للإنسانية العادية، مهما كانت مرتبطةً بالأجساد والأغلال الاجتماعية الذاوية.

يكمُن المصدر الرئيسي لجاذبية هذه الأفكار في تركيزها على صورة العامل agent الإنساني. ووفقًا لهذه الصورة، لا يُمكِن اختزالُ العامل الإنساني إلى أيِّ مجموعةٍ من التأثيرات السبَبية التي قد تُلقي بثقلِها عليه؛ فهو عاجزٌ عن أن يُحتوى بالكامل، وأن تحكُمه النظمُ الاجتماعية والثقافية التي يطوِّرها وينضَم إليها. وبالنسبة إلى وجهة النظر هذه، تتحدَّث النبوءة بصوتٍ أعلى من الذاكرة، ويعيشُ المرء من أجل المستقبل، بحيث يُمكِنه بصورةٍ أفضل أن يعيش في الحاضر بصورةٍ أكثر حريةً واكتمالًا. لا يعدو التوجُّه إلى المستقبل كونَه طريقةً أخرى لوصفِ البِنى، الخاصة بالتنظيم والوعي، التي يُمكِنها التعرُّف على حاضرٍ يزوِّدنا بأدوات التغلُّب عليه.

بَيْدَ أن هذه الموضوعات، التي سنَستَكشِفها بمزيد من التفصيل على الصفحات التالية، لا تكفي لتبريرِ مصادرةِ واسمة «البراجماتية»؛ لأنها من الممكِن أن تُوجَد أيضًا في تقاليدَ ثقافيةٍ أخرى — مثل تلك المسيحية، أو الرومانتيكية، أو التاريخانية.[1] وعلى هذه الأُسس، يُمكِن لهيغل أو بيرغسون[2] أن يقف في مكان جيمس وديوي؛ حُجَّتي هنا لا تختلف عن حُجَّة المفكِّرَين الألماني والفرنسي سوى بقَدْر اختلافها عن حُجة المفكِّرَين الأمريكيَّين. (في الحقيقة، إن الفيلسوف الذي ترتبط الأفكار المتضمَّنة في هذا الكتاب بتعاليمه — في بعض النواحي — بأقرب صورة، ليس براجماتيًّا ولا عاش في عهدٍ قريب من عصري، بل هو نيكولاس الكوسي،[3] الذي عاش ما بين عامَي ١٤٠١م و١٤٦٤م).

وعلى أيِّ حال، يعتمد الاستيلاء على واسمة «البراجماتية» على سببَين إضافيَّين. ثمَّة سببٌ إضافي هو أن البراجماتية، على الرغم من أنها منتقَصة ومدجَّنة، تُمثِّل الفلسفة الأكثر

---

[1] Historicism: التاريخانية؛ نظرية تقول بأن التاريخ هو ثمَرةُ قوانينَ ثابتةٍ لا تتغيَّر، لا ثمَرة المشيئةِ الإنسانية. (المترجم)

[2] Bergson: هنري بيرغسون (١٨٥٩–١٩٤١م)؛ فيلسوفٌ فرنسي يعرفُ مذهبه بالبيرغسونية، والذي يقول إن في العالم المادي قوةً كامنةً تعمل على تطوير جميع المتعضِّيات والكائنات، وقد أطلَق بيرغسون على هذه القوة اسْمَ «الدافع الحيوي». (المترجم)

[3] Nicholas of Cusa: نيكولاس الكوسي (١٤٠١–١٤٦٤م)؛ كاردينال، ورياضي، وعالم وفيلسوف ألماني. (المترجم)

حياةً اليوم؛ فهي لا تعيش بين الأساتذة، بل في العالم. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تبقى الفلسفةَ الأكثر تميزًا لما يمثِّل القوَّة المُهيمِنة اليوم في جميع الأبعاد؛ ولذلك فإنَّ استخدامَ واسمةِ «البراجماتية» يترافَق مع خطر عبادة القوة؛ وهو خطر التحوُّل إلى سجودٍ للفلسفة الوطنية لديمقراطيةٍ إمبريالية. والأمرُ الوحيدُ الذي يُمكِنه إنقاذُها من مثل هذه المهانة هو ما تقترحه من طبيعةٍ راديكالية.

لا يقتصرُ وجودُ تغيير الاتِّجاه على المذاهب والطرق المتعلِّقة بالبراجماتيين الأمريكيين، لكنه يُوجَد أيضًا في الأشكال الأوسع للوعي التي تنتشر في كافة أنحاء العالم تحت رعاية القوة المُهيمِنة.

يحتاج العالم إلى التطوير المتصلِّب والكامل لما وصفتُه في القسم السابق على أنه البديل الرئيسي للفلسفة الدائمة. وهو بحاجة إلى تطوير هذا البديل لدعم التزاماته بردكلة الديمقراطية وتأليه الإنسان. تُمثِّل تعاليم البراجماتيين الأمريكيين نسخةً من هذا البديل. لكنها، على أي حال، نسخةٌ غيرُ كافية ومبتورة، تُضحِّي بالموضوعات المركزية مقابل مَدًى من التنازُلات الباهظة وغير الضرورية، وخصوصًا التنازُلات أمام وجهة النظر التي أُطلِق عليها في زمنٍ سابقٍ اسمُ المذهب الطبيعي. ومن الناحية الأخرى، فلأشكال الوعي المتعلقة بصورةٍ وثيقةٍ بالثقافة الوطنية الأمريكية، والتي انتَشَرت الآن في كل أنحاء العالم، أهميةٌ عالمية؛ فهي تَرقَى لكونها نُسخًا منحرفةً ومُضلِّلة من المعتقَدات التي يجب أن تكون عزيزةً على الديمقراطيات التجريبية المؤيِّدة لتمكين وسمُو الفرد.

ومن المهم أن تصف واسمةُ «البراجماتية» الفلسفةَ الوطنية المميِّزة للقوة المُهيمِنة، والمشكِّلة للعولمة. وهي مُهمَّة؛ لأن الكفاح في اتجاه هذه الفلسفة، وأشكال الاعتقاد والمعقولية التي تمثِّلها، يتحول حينئذٍ إلى صراعٍ على مستقبل كلِّ شخص وكذلك على مُحتوَى أحدِ بدائل الفلسفة الدائمة.

ثمَّة سببٌ إضافيٌّ آخر لاستخدام اسم «البراجماتية»، وهو أن المعركة الدائرة حول معنى وقيمة البراجماتية اليوم سُرعانَ ما تُصبِح كفاحًا حول كيفَ يُمكِننا أن نربط بين مستقبل الفلسفة ومستقبل المجتمع. إن الفلسفة مُهمَّة على صعيدَين اثنَين؛ على أحد الصعيدَين، هي مُهمةٌ لأنها مثل السياسة؛ ليست متعلقةً بأي شيءٍ على وجه الخصوص؛ فهي تتعلَّق بكل شيء. وعلى الصعيد الآخر، فهي مُهمَّة لأنها مثلنا؛ ليست متوافقة؛ فهي بقيَّة الفِكر التي لا يُمكِن احتواؤها ضمن فروعٍ معرفية بعينها أو أن تخضع لسيطرة طرقٍ معيَّنة.

وكما في المنطق والرياضيات، تتجاوز قدرتُنا على الاستنتاج والاختراع ما يُمكِن لأي منظومةٍ مغلَقة من البديهيات أن تُبرِّره من دونِ تناقُض؛ وكما في العلوم الطبيعية، فإن قدراتنا على الاكتشاف والتنظير تتخطَّى ما يُمكِن لأي فهمٍ سابق لمعتقداتنا العلمية أن يستوعبه، وتنتهي بتطلُّب مراجعةٍ استعادية retrospective لكيفَ نفهَم كلًّا من ممارسة ومحتوى العلم؛ وكما في علم الكون (الكوزمولوجيا)، بوضوحٍ أكثر، وكذلك في كُل العلوم المتعلقة به عمومًا، نجد أن تفكيرنا بشأن بِنية وتاريخ الكون يُعيد صياغةَ فَهمِنا للمقولات الشكلية المُفترَض ثباتُها لكلٍّ من الإمكانية، والضرورة، والاحتمال، بدلًا من أخذ هذه المقولات كمُعطَياتٍ ثابتة؛ ولذلك فنحن نتقبَّل في الفلسفة نمطًا من التفكير ينحصرُ موضوعُه في حدود limits كل الموضوعات الأخرى. وبهذه الطريقة، نحن نؤكِّد القدرة على التصرُّف والتفكير فيما وراء القيود التنظيمية، وبعد ذلك، إثْر الحقيقة، إلى تصحيح وضع هذه القيود، باعتبارها خاصيةً مميِّزة لإنسانيَّتنا وألمعيَّتنا.

تمثِّل الفلسفة انتشارًا مركَّزًا للمَلَكات التجاوُزية للعقل. وتقع هذه الحقيقة في لُب العلاقة الخاصة بين الادِّعاءات أو الحُجَج المذهبية لأي منظومةٍ فلسفية وبين توجُّهِها الموضوعي أو مقصدِها. وهي تكشف أيضًا مستوًى خفيًّا وحيويًّا من تفكيرنا؛ أي المفاهيم التي تضَع جُذورَها في تجربة للعالَم، والتي يُمكِن — بمجرَّد ترجمتِها إلى أفكارٍ متميِّزة — تقييمُها، وتحدِّيها، وتنقيحُها.

وبهذه الروح بالتحديد، أودُّ تناوُل البراجماتية هنا وأن أبرِّر استخدامي لاسمها. دعونا نتعامل مع الادِّعاءات المذهبية الرئيسية للبراجماتية الأمريكية باعتبارها تمثيلًا غَير مُرضٍ لموضوعاتٍ تستحقُّ اهتمامًا أكبر من المفاهيم والحُجَج التقنية التي نعرفها من خلالها. دعونا نتناوَل هذه الموضوعات كتعبيرٍ في عالم الفِكر الخاص بعنصرٍ رئيسي في الوعي والثقافة الوطنيَّين للشعب الأمريكي. دعونا ننظُر إلى هذا العنصر كنسخةٍ ناقصة ومشوَّهة لبرنامجٍ سياسي وثقافي يحملُ منفعةً هائلةً للإنسانية قاطبة. دعونا نعتَرف بهذا البرنامج كاستجابةٍ لذلك المدى من المصالح البشرية المُهدَّد بالضَّياع في محاوَلةٍ لتطويرِ بديلٍ للفلسفة الدائمة.

إن استخدام اسم البراجماتية يعني التأكيدَ على أنَّ ثمَّة مناقشةً حول السياق المستقبلي للأفكار والمواقف المتعلقة تاريخيًّا بالتقليد البراجماتي تُفيد الآن في دعم تحقيق هذه الأهداف. سأمضي هنا في ثلاثِ خطوات؛ أولًا، إبعاد المناقشة المتضمَّنة في هذا الكتاب عن بعض المفاهيم التي كانت محوريةً بالنسبة إلى أفكار البراجماتيين الأمريكيين؛ ثُم

استكشاف كيف ترتبط مناقشَتي برغم ذلك بحميمية بالموضوعات — المواقف، والإيماءات، والآمال — التي تُعلِّق عليها البراجماتية الأمريكية، مثل العديد من التقاليد الفلسفية الحديثة الأخرى، أهميةً كبرى، والتي ظلَّت أكثَرُ ادِّعاءاتِها الفلسفية تميُّزًا غيرَ قادرة على إنصافها؛ وفي النهاية مناقشة كيفَ تعرَّضَت للتضليل في ثقافةٍ وطنية تتمتَّع الآن بنفوذٍ عالمي.

أفكار البراجماتيين

لنتدبَّر ثلاثًا من الأفكار الأكثر تميُّزًا للبراجماتيين الأمريكيين؛ مقاربة تشارلز بيرس[٤] لمعنى المفاهيم، ونظرية وليام جيمس عن الحقيقة، ومذهب جون ديوي حول التجربة. ليس من بين هذه الأفكار ما هو محصَّن ضد الاعتراضات الحاسمة؛ فكلها تُمثِّل تعبيراتٍ ناقصةً ومضلِّلة لتلك الموضوعات الأكبر، وغير المتطوِّرة بالكامل، التي تجعل البراجماتية محلًّا لاهتمامٍ مستمر. أما ما هو ثمينٌ للغاية في كلٍّ منها فيتضاءل، في النهاية، إلى شيءٍ سلبي؛ أي الطريقة التي تساعد من خلالها كلٌّ منها على تبديد خُرافةٍ مُستعبِدة للعقل.

إن كونَ معنَى مفهومٍ ما يكمُن في الفَرق الذي يُحدِثه هذا المفهوم — أي القول، عند استخدامه ضمن ممارساتنا وفي تأثيره عليها — هو رفضٌ صحيٌّ لكل محاولةٍ لفصل صياغة المعنى عن سياقها العملي. وتكون حركاتُنا ضمنَ كُل هذه السياقات موجَّهة بالتخمينات حول المستقبل — والتي تُمثِّل أيضًا، بشكلٍ يتعذَّر اجتنابُه، مقترحاتٍ للمستقبل. وهو استنتاجٌ وافق عليه عديدٌ من أعظم فلاسفة القرن الماضي.

وعلى أي حال، فما تفشل هذه المقاربة لمعنى المفاهيم في عَنونَته هو التفريق، بالإضافة إلى العلاقة بين الفَرق الذي يُحدِثه مفهومٌ ما بالنسبة إلى فهمِ جزءٍ من الحقيقة، والفَرق الذي يُحدِثه فيما يتعلَّق بجُهودِنا للسيطرة على حالتنا وتغييرها؛ بين ممارساتنا النظرية أو التأمُّلية وتلك السياسية أو الإصلاحية.

من بين الفَرضيات المحورية لهذا الكتاب أن الارتباط بين الفكر والممارسة لا يتحقَّق بصورةٍ حميميةٍ تمامًا ولا يُدرَك بالكامل إلا عندما تقوم عقولُنا بمخاطبة شئوننا الخاصة

---

[٤] Peirce: تشارلز بيرس (١٨٣٩–١٩١٤م)؛ فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي وعالم مَنطقٍ أمريكي، من مؤسِّسي الفلسفة البراجماتية. (المترجم)

— أي مخاوف الإنسانية. عندما نُوجِّه أفكارنا نحو الطبيعة، حتى إذا كان ذلك لرؤية أنفُسنا كمظاهرَ ثابتةٍ للطبيعة، فنحن نفُكُّ الارتباطَ بين الفكر والممارَسة. وعندما نفكُّه، فنحن نُغرَى باتخاذ الموقف الذي أطلقتُ عليه في السابق اسمَ المذهب الطبيعي. نفحَص كلًّا من العوالم الإنسانية وغير الإنسانية من مسافةٍ يُفترَض أنها ربانيَّة. ونحن نتعامَل مع الوصول إلى مثلِ هذه المسافة باعتباره تحقيقًا لتشوُّقنا إلى التفوُّق.

عند التفكير بهذه الطريقة، نحن نرى العلوم الطبيعية، عند النظَر إليها من منظور النجوم، باعتبارِها ذروةَ الفهم الإنساني؛ أي النقطة التي يتغلَّب عندها العقلُ بأكمل صورة على استعباده من قِبل الظروف الآنيَّة والعابرة. ونتيجةً لذلك، نحن نتعامَل مع التوريط المتبادَل للتبصُّر والمقاوَمة كإحراجٍ فكري.

وإذا كانت هذه المعتقَدات — وهي السمة المميزة للمذهب الطبيعي — تزوِّد الخلفية اللازمة للفرضية القائلة بأن استخدامَ مفهومٍ ما يقرِّر معناه، تنتمي الفرضية إلى ترسانة القوَّات التي يتعيَّن على البراجماتية المردكلة أن تُعارِضَها. إن ارتباط مثل هذا المنظور بكيفَ تكتسب المفاهيم معناها، بفَهْم — مثل ذلك الخاص ببيرس — للموضوعية في الفكر كتقاربٍ بين المعتقَدات من قِبل المراقبين المثاليين (أو المراقبين المثاليين تحت ظروفٍ مثالية) يعزِّز تحيُّز المذهب الطبيعي.

وإذا خلَّصنا أنفسَنا من تحيُّز المذهب الطبيعي، على أي حال، فنحن نغيِّر طريقة فهمنا للفرضية القائلة بأنَّ المفاهيم تكتسبُ معانيَها من الفَرق الذي تُحدِثه. وفي تفكيرنا بشأن أنفسنا، تكونُ مفاهيمُنا أسلحة، إما أنها تُساعِد على إضفاء مظهرٍ خاطئٍ بطبيعية naturalness وضرورة السياقات المنظمة للعمل والفكر، أو تساعدنا على أن نصبح سادةً للسياق. وفي تفكيرنا حول الطبيعة — أو بشأن أنفسنا ككياناتٍ طبيعيةٍ محضة — تكونُ مفاهيمُنا عبارةً عن تقديراتٍ استقرائية واستعاراتٍ مجازية، ونُحاوِل من خلالها رؤيةَ وفهمَ عالمٍ خارجي بالنسبة إلى رغبتنا وتخيُّلاتنا؛ عالَم لم نقُم بصُنعه.

في الحالة الأولى، يتمثَّل الاستخدامُ الذي تكتسب منه المفاهيمُ معانيَها في صُنع، وتحطيم، وإعادة صُنع المجتمع والثقافة. وفي الحالة الثانية، يتمثَّل في جهدنا لاكتساب وكيلٍ للمعرفة المحرَّمة — أي المعرفة التي قد نمتلكُها إذا لم نكُن أرواحًا متجسِّدة وكائناتٍ حيةً فانية، مما لا يؤيِّد ادِّعاءاتنا بنفاذ البصيرة إلا بواسطة قدراتنا على التنبُّؤ والتحكُّم. نحن معتادون على إخضاع هاتَين الحالتَين للضوابط المعرفية نفسها. وعلى العكس من

ذلك، علينا أن نعترفَ بأنها مختلفةٌ كمثل الاختلاف بين النظر في المرآة والتحديق في الظلام.

أما الفكرة المميزة الثانية للبراجماتية الأمريكية فتتمثَّل في نظرية وليام جيمس للحقيقة. تؤكِّد هذه النظرية أنَّ تمثيلَ الحقيقة وتجربةَ الرغبة مرتبطان داخليًّا. ثمَّة عنصرٌ يتعلق بما نُريد أن تكونَ الحالُ عليه تحديدًا، وحتى حتمًا، والذي يدخُل في أحكامنا على ما تكون عليه الحالُ بالفعل.

وقد اتخذ دفاع جيمس عن هذه الفكرة ضدَّ تُهمةٍ أنها ترقى لاعتبارها فلسفةً للتفكير الرَّغْبي wishful thinking شكلَ سلسلةٍ من التعريفات العامة. وعلى أي حال، بدلًا من تعريفها، علينا أن نُعيدَ تفسيرها وأن نُدرِكَهَا. من الممكِن أن يفضِّل العامل agent — وفقَ تعريفات جيمس — اعتقادًا يُلبِّي «خيرًا أساسيًّا» على آخَر لا يفعل ذلك إذا كان الاختيار بالغ الأهمية ومُلحًّا، أو كانت الأدلةُ غيرَ حاسمة، وكانت فتنةُ ذلك الخيرِ طاغية. وبهذه الطريقة، حُرم مبدأٌ مدمِّر للمذهب الطبيعي من قوَّته؛ فقد جُعل معقولًا فقط بجعلِه آمنًا في المقام الأول. تمثَّلت النتيجة في إضاعة فرصةٍ لتطوير جزء من الجهاز الفكري يفيد في دعمِ قضيةٍ ما، فلسفيةٍ وسياسيةٍ في الوقت نفسه، يمتلك جيمس أسبابًا وجيهةً تمامًا للتعاطُف معها.

تنشأ مشكلة العلاقة بين ما نريد وما نحكُم على أنه الحال بإلحاحٍ فريد ضمن سياقٍ معَّين. وهذا السياق هو العلاقة بين التبصُّر بالحقيقة الاجتماعية وبين مقتَرحات إعادة البناء الاجتماعي. وهذه العلاقة تبادُلية. يعتمد الخيال البرامجي على التبصُّر بالفرصة التحوُّلية transformative opportunity. ومن دون مثل هذا التبصُّر، مع الحرمان من أي رؤيةٍ موثوقة لكيفية حدوث التغيير البِنيوي، نجدُ أنفسنا وقد اختُزلنا لفكرة أن الواقعية تعني مجرد أن نبقَى قريبين مما هو موجودٌ بالفعل.

وفي المقابل، فإن فهم طريقة سَير الأمور، سواء في الطبيعة أو في المجتمع، هو أن تُدرِك ما الذي يمكن أن تصير إليه، تحت الظروف المختلفة. في الطبيعة، نحن نُختزل إلى تدخُّلاتٍ محدودة في عالم لا نكاد نسيطر عليه أو نفهمه. وفي المجتمع والثقافة، نجد أن كلَّ ما يبدو ثابتًا لا يعدو كونَه سياسةً متجمدة أو صراعًا متقطعًا. أما الاختراعات، والصراعات، والتسويات — في الفكر وفي الممارسة — فهي كلُّ ما هنالك؛ فليس هناك شيءٌ آخر. إن الظل الناقص للخطوات التالية، والذي يتفاعل مع أفكارنا الأكثر عموميةً حول الذات والمجتمع، يُمثِّل البقيَّة البراجماتية لفكرة ما يُمكِن تحقيقُه في تجربتنا الاجتماعية.

يجب أن يُطبَّع normalized كلُّ عالمٍ اجتماعي من أجل أن يصبح مستقرًّا؛ أما ترتيباته، حتى إذا كان منشَأها العنف والحوادث، فيجب أن تُجسِّد لمجموعةٍ من الصور المحتمَلة والمرغوب فيها للارتباط الإنساني — صور لما يُمكِن، وما يجب أن تكون عليه، العلاقاتُ بين الناس في المجالات المختلفة من الحياة الاجتماعية. وفي مقابل خلفية العلاقة المزدوجة بين الفهم والتحوُّل، تعمل حتميةُ التطبيعِ والتفسيرِ الأخلاقي على تحويل كل أفكارنا الاجتماعية الأقوى إلى نبوءاتٍ مُحققة لذاتها. ومن خلال التصرُّف وفقًا لمثل هذه الأفكار، يُعيد الناسُ تشكيلَ العالم الاجتماعي على هيئة هذه الأفكار. وعلى أي حال، فهم لا يعملون ذلك من دون قَيد؛ فهم يُواجِهون «حقائقَ عنيدة»؛ قيود الندرة، والتعارُض بين الوسائل وكذلك بين الغايات، والجهل والفوضى المطلَقة.

يتعيَّن على أي نظريةٍ اجتماعية تودُّ الهروب من أوهام الضرورة الخاطئة من دون الاستسلام إلى أوهام اليوطوبية غير العفيفة unchastened utopianism أن تُدرِكَ هذا الصِّدام بين النبوءات المُحققة لذاتها وبين الحقائقِ المخالِفة. وبدلًا من الحكم على نظرية جيمس للحقيقة بالموت، كما انتهى إليه جيمس نفسُه، مُضلَّلًا بالمذهب الطبيعي، يجب أن ننظُر إليها باعتبارها الصيغةَ الموجزة لتبصُّر بطبيعة التجربة الاجتماعية؛ وبالتالي، فإن سياقها الأكثر وثاقةً بالموضوع هو فهمُنا لذواتنا الفردية والجماعية، ولمجتمعاتنا وثقافاتنا. ونظرًا إلى تحوُّلها إلى رؤيةٍ لكل شيء — إلى تقدير لهامش المناوَرة التي يتمتَّع بها العقل في تعاملاته مع العالم غير الإنساني — فهي تفتقد كلًّا من الوضوح والاتجاه، وبعد ذلك ستُفرَّغ من محتواها تمامًا من أجل المحافَظة عليها. أما ما يتبقَّى منها بعد ذلك فقد لا يستحقُّ الاحتفاظَ به.

أما مفهوم ديوي للتجربة — وهو ثالث التعاليم المميزة للبراجماتية الأمريكية — فهو يزوِّد مثالًا آخر على خيانةٍ لمنظورٍ راديكالي من قِبل مساوَمةٍ متعلِّقة بالمذهب الطبيعي. وفي هذا المفهوم، تتنازَع فكرتان من أجل السيادة؛ إذ لا يُمكِنُهما العيشُ في سلام.

هناك فكرة تتمثل في صورة العامل الإنساني الذي يُقذف به إلى عالَمٍ مقيَّد لكنه مفتوحٌ على الرغم من ذلك — وهو عالَمٌ يُمكِن فيه لكل شيءٍ أن يصبح شيئًا آخر ولا شيءَ مستديم. إنَّ الخاصية الأكثر أهمية لمثلِ هذا العالم هو أنه يسمَح بالتجديد؛ بالأشياء الجديدة حقًّا، بمعنى أنها لا تكتفي بمجردِ تحقيقِ احتماليةٍ كانت قابعةً وراء الستار بالنسبة إلى العالَم الحقيقي، في انتظار الأحداث التي تعمل كتلميحٍ لها كي تخطُوَ إلى

خشبة مَسرَح الواقع. أمَّا الفكرة الثانية فهي رؤيةُ الفرد ككائنٍ حيٍّ واعٍ، مقولبًا في قصةٍ تطوُّرية ليس هو الشخصية الرئيسية فيها.

تُمثِّل الأفكار والترتيبات أدوات، تسمح له بالتعامل مع الموقف الذي يكون فيه؛ أما خصيصتُها الأكثرُ أهميةً فهي طبيعتُها ذاتُ الدَّور الفعَّال. إذا أردنا أن نأخذَ بجدية منظور الإنسان ككائنٍ حيٍّ محدَّد الموقع؛ أي صانع الآلات باعتباره هو نفسه أداة؛ أداة للتطوُّر الطبيعي. وحتى في أشد التجارب استشعارًا في حياته، فسيكون الألعوبة غير الواعية للقوى المجرَّدة غير المبالية بمخاوفه والمدمِّرة لها. وبهذه الروح، يعرض شوبنهاور تجربتنا الجنسية والرومانسية باعتبارها الوسائلَ القاسية التي تُجبِرنا بها الطبيعة، قبل أن تَطحنَنا، على خدمة أهدافها. ليس هناك منظورٌ يتَّسق مع المذهَب الطبيعي للإنسانية ومأزِقها، والذي يُمكِن أن يكون متماسكًا أو كاملًا، ما لم نكن راغبين في دفعه إلى أقصى حدود هذه النتيجة المُزعِجة.

لا يُمكِن أن تكون هاتان الفكرتان صحيحتَين في الوقت نفسه. لنفترِض أن الأرجحيَّة مالت في النهاية إلى الفكرة الثانية؛ صانع الآلات الذي هو نفسه أداة، والعقل المصمَّم لكي يخدم بفعاليةٍ حيلَ ذاك الكائن الحي الفاني، المسجون ضمن عالمٍ طبيعيٍّ غير عابئ بمخاوفه. وفي هذه الحالة، فإن الفكرة الأولى — التي تتمثل فيها الذات كعاملٍ مقاوم، والتي تشُق طريقها عَبْر بحرٍ من الاحتمالات — يجب أن تتضاءل. وفي هذه الحالة، سيكون تطبيع الإنسان هو تجريده من إنسانيته؛ فالدوافع التي أدَّت بنا إلى البحث عن سلوانٍ أو هروبٍ في الفلسفة الدائمة ستكتسب قوةً جديدة.

أما مفهوم ديوي للتجربة، مثل الخطِّ الكامل للبراجماتية التاريخية ونظيراتها من الشُّعب الأخرى من الفلسفة الحديثة والمتعلِّقة بالمذهب الطبيعي، فيدَعُ هذا الالتباسَ من دون حل. ومن خلال فِعل ذلك، فهو يُضعِف بشدةٍ عرضَه الأكثر خصبًا؛ أي منظور العامل وهو يكافح بين التقييد والاحتمال، واستخدام الاحتمالات لتخفيف القيود.

أما البراجماتية المردكلة، وهي الأكثر إخلاصًا لنواياها الخاصة، فيجب أن تحلَّ هذا الالتباس بشكلٍ حاسم لمصلحة العامل وطموحاته. لكن كيف؟ تحتوي الصورة المتعلِّقة بالمذهب الطبيعي للكائن الحي الفاني على حقيقةٍ قوية. ويجب على أي فلسفةٍ تنحازُ للعامل ألا تُنكِر هذه الحقيقة. لكن عليها، على أي حال، أن تُظهِر كيف يُمكِننا أن نُعيد توجيهَ الفِكر وأن نُعيد تنظيمَ المجتمع بحيث تُصبِح رؤيةُ العامل القادر على استخدام

المصادفة ضد القيود أكثَر حقيقية، كما تُصبِح صورةُ صانعِ الآلات الذي تحوَّل إلى أداةٍ للعمليات الطبيعية التي لا تُبالي بمخاوفه أقلَّ حقيقية.

ليست القضية هي أيُّ الفكرتَين تحملُ قَدْرًا أكبر من الحقيقة اليوم بالأحرى، تتمثَّل القضية في كيف يُمكِن جعل الفكرة الأولى تحمل قَدْرًا من الحقيقة أكبر مما تحملُه الفكرة الثانية غدا؛ كيف يُمكِنُنا أن نصنع غدًا تحملُ فيه الفكرة الأولى حقيقةً أكثر من الثانية. إن الصراع على المستقبل هو الأمر المهدَّد بالضَّياع في الخلاف الذي يكتنفُ هذا المنظورَ للتجربة.

إنَّ مذهب بيرس لكيفية خلع المعاني على المفاهيم، ونظرية جيمس للحقيقة، ومفهوم ديوي للتجربة كلها تمتلكُ العديدَ من العناصر المشتركة؛ فهي تستمدُّ اهتمامَها الدائمَ من محفِّزاتٍ كامنة تُخفِقُ في إيضاحها بل وتخونُها. وفي كل حالة، يُقوض استبصارٌ بالبشرية والوعي الذاتي عن طريق التمثُّل — على نحوٍ متهوِّر — كادِّعاءٍ متعلِّق بالمعرفة والطبيعة على وجه العموم. تفشل كل هذه الأفكار في إدراكِ أنه بعيدًا عن كونها نموذجًا لمعرفتِنا بالبشرية، لا يمكن لمعرفتِنا بالعالم اللاإنساني أن تكون سوى امتداده الباهت. وكلٌّ منها يفرض على البراجماتية غطاءً من المذهب الطبيعي. أما الفلاسفة الذين يُفترض لديهم أن القوة الإنسانية human agency تُمثِّل كلَّ شيء، فقد انتهَجوا مرةً أخرى ذلك المَسْعى القديم والكَوني لمكانٍ يسمو فوق كلٍّ من الحقيقة الإنسانية وغير الإنسانية. كان عليهم، بدلًا من ذلك، أن يُوافِقوا على النظر إلى العالم غير الإنساني من المكان الوحيد الذي نمتلكه حقًّا — وهو مكانٌ يقعُ ضمنَ العالَم الإنساني.

ومن ثَم، فإن بلايا هذه الأفكار المميزة الثلاث تُمثِّل إشاراتٍ مُبلغة على موارَبةٍ أساسية. أما تأثير هذه الموارَبة فهو حرمانُنا من الوسائل التي نتمكَّن بها من خدمة قضية التجريبية الديمقراطية بصورةٍ أفضل، وأن نحسِّن بصورةٍ أفضلَ التمرُّد ضد الفلسفة الدائمة.

الموضوعات الرئيسية: القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية

تستمدُّ هذه الأفكار قوَّتَها المُسَاء استخدامُها — أي بقيَّتها من البصيرة المشوَّهة — من علاقتها بأربعةِ موضوعاتٍ كُبرى، تفشَل — هي والعديد من المذاهب الأخرى المتعلِّقة بها — في إنصافها. هذه الموضوعات هي: القوة agency، والاحتمال contingency، والمستقبلية futurity، والتجريبية.

إن الموضوع الأول هو القوة. إن العامل الإنساني، الذي يتشكَّل ويتقيَّد بالسياق والتقليد، وبالترتيبات الراسخة والمسلَّمات المشرَّعة، والمثبَّت إلى جسدٍ ذاوٍ، والمُحاط في كلٍّ من الولادة والموت بأحجياتٍ لا يُمكِنه حلُّها، والذي يفتقر بشدةٍ إلى شيءٍ لا يعلمه، والذي يخلط بين اللامحدود الذي يتُوق إليه وبين سلسلةٍ لانهائية من الرموز التافهة، والذي يطلب الطمأنة من الأشخاصِ الآخرين، ومع ذلك يختفي داخلَ نفسِه ويستعمل أشياء كدروعٍ ضد الآخرين، والذي يسير نائمًا في أغلب الأوقات ومع ذلك يكون مهمومًا أحيانًا ولا يكِل ولا يتعَب دائمًا، يعرف قَدَره ويُصارِعه حتى لو بدا أنه يتقبَّله، ويُحاوِل التسوية بين طموحاتِه المتناقِضة لكنه يعترفُ في النهاية، أو في أعماقه، وبصورةٍ مستمرة، بأنه لا يُمكِن إجراء مثل هذه التسوية، أو إذا كانت ممكنةٍ فهي لا تدوم؛ هذا هو الموضوع الذي لا مجال للهروب منه.

إن المعرفة التي يُمكِننا الحصولُ عليها عنه وعن قيوده ومعانيه هي المعرفة الحميمة والثاقبة القريبة الشَّبه بالمعرفة التي يُمكِن لله أن يمتلكها عن خلقه. مثل هذه المعرفة التي يُمكِنُنا اكتسابُها عن الطبيعة الواقعة خارج ذواتنا، أو حتى عن أنفسِنا ككياناتٍ طبيعية تقع خارج عالم الوعي — بمعنًى آخر، عن الحياة النظرية — ستكون أقلَّ اكتمالًا وأقلَّ موثوقية. ستكون مفتوحةً على تناقُض، ليس في محتوى ادِّعاءاته وتعهُّداته — مثل مساعينا الإنسانية — ولكن في أكثر إجراءاته ومفاهيمه أساسية. إن أسبابَ هذا الضعفِ في معرفتِنا بالطبيعة لهي طبيعيةٌ وخارقةٌ للطبيعة في الوقت نفسه.

يتمثَّل السببُ الطبيعي لهذا الضعف في أننا لم نُخلَق كآلهة بل ككائناتٍ طبيعيةٍ سريعة الزوال، مع مجالٍ محدودٍ من الفهم والخبرة. وكلما ازداد بُعدنا عن المدى الذي يظلِّل فيه الفكر الفعل ويجسِّد الفعل الفكر، زادت ضرورةُ أن نستنبطَ الحقيقةَ غير المرئية من الإشارات الغامضة. وحينئذٍ يصبح اختبار النجاح عمليًّا حتى عندما يبدو أنه نظري؛ أي إنه عندما نعمل على جزءٍ من الطبيعة على أساس استدلالاتنا، فإن ما يحدُث لا يكون متعاوضًا مع ما خمَّنَّا وجوده. وعلى أي حال، فعند مناقشة مميزات النظريات المتنافسة، على الرغم من أنَّنا قد نتخيَّل أنفسَنا فلاسفةً يستمتعون بالمنظر من عَلٍ، فإننا في الحقيقة محامون يُجادِلون بغموضٍ يتعذَّر إنقاصه، ويمنعون حلولًا بديلة بدافع الحاجة العملية؛ أحيانًا الحاجة إلى إحداثِ تأثيرٍ ما في الطبيعة؛ ودائمًا الحاجة إلى وضعِ مفاهيمِنا العلمية وأدواتِنا لاستخدامِ ولوصفِ كيفَ سيبدو أيُّ جزء من العالم الطبيعي إذا كانت تلك الأدواتُ والمفاهيم كافيةً لوصفه.

إن السببَ الخارقَ للطبيعة للضعف هو أن الميزة الأكثر أهميةً للعامل — أي قُدرته على أن ينتشر، وألا يتوافق بالكامل، وعلى أن يحتويَ داخلَ نفسه مصادرَ يتعذَّر كبحُها من التجاوز والسمو — تُحدِث نتائجَ مختلفةً جدًّا عندما تطبَّق على العوالم الإنسانية وغير الإنسانية. في العالم الإنساني، يجعل ذلك من إعادة البناء أمرًا ممكنًا، في جميع الأحوال. أما الدوافِع والمصالِح التي لا يدعمُها النظام الحالي فتُصبِح بذورًا لنظامٍ آخر. وهذا النظام الآخر قد يختلف في النوعية وكذلك في المحتوى عن النظام الذي حل محلَّه؛ فقد تكون له علاقةٌ مختلفة بالحرية البنَّاءة للعملاء الفرديين أو المُجتمِعين الذين يؤمنون به.

يمكن تغييرُ كلِّ شيءٍ في السياق — سياقنا — حتى إذا كان التغيير تدريجيًّا. والتغيير، الذي يأتي على شكل سلسلة لانهائية من الخطوات التالية، يُمكِنه أن يتخذ اتجاهًا، ويتم الكشف عنه، وحتى يكون مُوجهًا بالأفكار. بوسعنا أن نطوِّر الممارَساتِ والمؤسَّساتِ التي تُضاعِف فرصَ ممارسة قدراتنا على المقاومة وإعادة البناء. وإذا كانت الروح هي الاسم الذي يُمكِن إطلاقُه على ملَكَات المقاوَمة والتجاوُز لدى العامل، يُمكِننا رَوْحَنة spiritualize المجتمع. وبوسعنا أن نقلِّل المسافة بين مَن نكون وبين ما نجدُه خارجَ أنفسنا.

وعلى أي حال، فنحن لا نستطيع رَوحَنة الطبيعة. لا يمكِننا أن نختار إلا بين فعل شيءٍ لها وبين تركها دون تدخُّل. ونحن نظل محصورين بهذا الاختيار حتى في أعظم إنجازاتنا العلمية. وهنا، في علاقتنا بالعالم غير الإنساني، فإن أهميةَ عدمِ تلاؤمنا تظلُّ مُركزةً على هدفٍ وحيد يتسم بالشدة لكنه ضيِّق؛ أي قدرتنا على التخمين والتجريب فيما وراء حدود ما تسمح به النظريات السائدة والطرق المقبولة، وبعد ذلك أن نُراجِع ارتجاعيًّا retrospectively فرضياتِنا في ضَوء اكتشافاتنا. وفي النهاية، على أي حال، فليس لدينا أي أملٍ في تحويل الطبيعة نحونا.

أما الموضوع الثاني فهو الاحتمال. عند تطبيقِها على العالم الطبيعي، فإن المقولات الشكلية للضرورة، والإمكانية، والاحتمال ليس لها أيُّ معنًى مستقلٍّ عن أفكارنا حول كيفية عمل الطبيعة. هناك أحد فروع العلوم الطبيعية على وجه الخصوص — هو علم الكون (الكوزمولوجيا) — يتعلق بصورةٍ مباشرةٍ بالمعنى الذي يكون فيه الضروريُّ ضروريًّا؛ والمُمكِن مُمكِنًا؛ والمحتمَل محتمَلًا. إن المفهوم الدقيق للضرورة، أو الإمكانية، أو الاحتمال هو مجرَّد تلميحٍ اختزالي إلى نظريةٍ بعينها أو إلى فصيلةٍ من النظريات.

في أي مجموعةٍ من الأفكار حول الطبيعة، ستُمثل بعضُ الطرق التي تسير بها الأمور على أنها أكثر «ضرورة» من غيرها، بمعنى أن تحديدها يعتمد على عددٍ أقلَّ من الشروط. وعلى أيِّ حال، فحتى الأكثر ضرورةً من الأحداث والعلاقات الضرورية ستُصاب بعدوى أحد عناصر التكلُّف؛ أي وجود طريقٍ بعينه فقط؛ لأنه كذلك. وحتى كوزمولوجيا «الحالة الثابتة» لا يُمكِنها أن تُوضِّح لماذا يتعين على الكون، أيِّ كون، أن يُصمَّم بحيث يمتلك خاصيةَ التولُّد الذاتي أو الإعاشة الذاتية. ولأن الكون أصبح على هيئةٍ بعينها بدلًا من أخرى، فهذا عنصرٌ يتعذَّر تغييره للاحتمال في الكوزمولوجيا، والذي هو أشد مساندةً لضرورة وجود علاقاتٍ ثابتة في الكون. والمعنى الدقيق الذي تكون فيه هذه العلاقات ضروريةً أو غيرَ ضرورية لا يُمكِن استنباطُه من أي مُعجَمٍ مستقلٍّ للمقولات الشكلية؛ فهذا المعنى يعتمد على مادة وتضمينات أفكارنا حول الكون وتاريخه — أو طريقته في ألا يكون له تاريخ، أو أن يكون سرمديًّا، إذا كان الزمن مجرَّد وَهْم.

وعلى أي حال، في تجربتنا الإنسانية للإنسانية، يتخذ الاحتمالُ معنًى خاصًّا. ولهذا المعنى الخاص أهميةٌ محوريةٌ للفلسفة التي من شأنها أن تحرِّر فهمَنا من قيود المذهب الطبيعي. ليس هذا الاحتمالُ مجرد تخمينٍ تافه؛ بل هو ثقلٌ يضغَط علينا بشدَّة. نحن نُكافِح من دون جدوى لإنكارِه أو التقليلِ من قيمته. وهذا الثقلُ هو المجموع التراكُمي لعددٍ من العناصر المتميِّزة.

ومن بين هذه المكوِّنات، نجد المعنى الذي يتعذَّر تغييره — والمحفوظ حتى تحت الكوزمولوجيا الأكثر جَبْرية necessitarian — والتي يكون فيها الكونُ وتاريخُه — أي السياق الأوسع لحياتنا — موجودًا هناك وحسب، وبصورةٍ لا يُمكِن تفسيرها.

ثمَّة مكوِّنٌ ثانٍ يتمثَّل في عجزنا — عند دراسة أيِّ جزء من الطبيعة — عن تحديد، بشكل حاسم وقاطع، أي نظرية هي الصحيحة. ليس الأمر أن معرفتَنا محدودةٌ فقط، بل إن جهودَنا لوضع فرضياتٍ وطرقٍ ثابتة ملطَّخة بتناقُضاتٍ غيرِ قابلة للحل.

أما الجزء الثالث فهو الخاصية الحاسمة لصراعنا التاريخي حول شكل المجتمع والثقافة؛ فحتى الجوانبُ الأكثر حميمية والأشدُّ أساسةً من تجربتنا تتلوَّن وفقَ مسلَّمات الثقافة ومؤسَّسات المجتمع، لا يمكننا أن نُقسِّم تجربتَنا على نحوٍ متصلِّب إلى تلك الشخصية والجماعية، أو العابرة والدائمة. يتسرَّب الزمن التاريخي إلى الزمن السيري biographical.

ثمَّة عنصرٌ رابع هو دَور الحظ والنعمة الإلهية grace في الحياة الإنسانية؛ أن تحظى أو لا تحظى بفرصٍ محظوظة، أن تتلقى أو لا تتلقى أفعالًا تدُل على التقدير والحب من الأشخاص الآخرين. إن الثروة العمياء التي تتحكَّم في ولادتنا — كنتيجة لعواقب التزاوج العرَضي لوالدَينا — تُطارِدنا في الأمور الكبيرة، وكذلك في تلك الصغيرة.

إن تجربة الاحتمال الناتجة عن اتحاد هذه الحقائق الأربع تهدِّد بسَحْقنا، وهي تُزعِجنا وتُرعِبنا بسبَب تناقُضِها الظاهر مع إحساسنا الذي يتسم بنفس القوة بكَوننا روحًا متجسِّدة ومتجاوِزة للسياق. ومن بين الأدوات التي قمنا بنشرها لمحاربتها بأكثر الصور استدامةً في تاريخ الأفكار، كانت الفلسفة الدائمة. علينا أن نتخلَّى عن هذه المعركة ضدَّ تجربة الاحتمال؛ فلا يُمكِنُنا إجراؤها إلا بتكلفةٍ مدمِّرة لقدراتنا على البناء الذاتي، بالإضافة إلى وضوح بصيرتنا.

يتمثَّل الموضوع الثالث في المستقبلية. وما إن كان الزمن حقيقيًّا في العالم الواسع للطبيعة، والذي تظل معرفتُنا به بعيدةً ومتناقضةً في الوقت نفسه، لهو موضوعٌ سيظل مثيرًا للخلاف على الدوام. وكونُ هذا الزمن حقيقيًّا في الوجود الإنساني ليس، على أي حال، فرضيةً تخمينية؛ فهو ضغطٌ نُواجِهه بقوةٍ متزايدة، ما بقينا واعين وغير مخدوعين، في رحلتنا من الولادة إلى الموت. إن الخاصية المؤقتة لوجودنا هي نتيجة لتجسُّدنا، والعلامة المميزة لمحدوديتنا، والشرط الذي يمنَح السمُو أفضليَّته.

إن العوالم الاجتماعية والثقافية التي نسكنها ونبنيها لا تستنفدنا. فهي محدودة. أما نحن، بالمقارنة بها، فلسنا كذلك؛ فبوسعنا أن نرى، ونفكِّر، ونلمس، ونبني، ونتواصل بطرقٍ أكثر مما يُمكِنها أن تسمح به. ولهذا السبب مطلوبٌ منا أن نثور ضدَّها؛ أن نعزِّز مصالحنا ومُثُلنا العليا كما نفهمُها الآن، ولكن أيضًا أن نُصبِح أنفسَنا، مع التأكيد على التقاطُب polarity الذي يشكِّل قانونَ وجودِنا المُنتهِك للقوانين.

إن السعيَ لما وراء البنية الراسخة الذي يمثِّل، لذلك السبب بالذات، البدايةَ المحتملَة لبنيةٍ أخرى، حتى لبنية تنظِّم إعادة صنع ذاتها، هو أن تعيش من أجل المستقبل. تمثِّل الحياة من أجل المستقبل طريقةً للعيش في الحاضر باعتبار أنه لا يتحدَّد برُمَّته بالظروف الحالية لوجوده. نحن لا نستسلم بالكامل أبدًا؛ فنحن نُنجِز عملَنا المتمثِّل في الخضوع السلبي، وفي القنوط الأبكَم، كأننا نعلَم أنَّ النظامَ الراسخَ لم يكن ليدوم للأبد، وأنه لا يمتلكُ حقًّا نهائيًّا في ولائنا. إن التوجُّه نحو المستقبل — أو المستقبلية — يُمثِّل شرطًا محددًا للشخصية.

وهذه الخاصية أساسيةٌ لوجودنا لدرجة أنها تشكِّل أيضًا تجربةً للتفكير، حتى عندما تتوجَّه أفكارُنا بعيدًا عن أنفسنا إلى الطبيعة، فتُعيد دونَ انقطاعٍ تنظيمَ تجربتِنا بالتفاصيل المندرِجة تحت عناوينَ عامة، وتقوم باستمرارٍ بتفكيكِ وإعادةِ صياغةِ العناوينِ لصقلِ التجربة، واستخدام الحَدْس intuiting عند النظر إلى مجموعةٍ من العلاقات المعروفة للتحقُّق من وجودِ مجموعةٍ أخرى، بجانبها أو مخفاة تحتها، واكتشاف شيءٍ ما عندما نشرع في اكتشاف آخر، وأن نكتشف بالفعل ما الذي قامت فرضياتُنا وطرقُنا باستبعاده باعتباره منافيًا للمنطق، أو متناقضًا أو مستحيلًا، حينئذٍ سنتمكَّن من رؤية الخطوات القادمة للتفكير — أي احتمالاته، ومستقبله — كمغزًى لكامل الماضي المتعلِّق بالفكر.

يجب أن يتوقَّف المستقبل عن أن يكون ورطةً ويجب أن يتحوَّل إلى برنامج؛ علينا أن نُردكلَه لتمكينِ أنفسِنا. وذاك هو سبب الاهتمام بطرقِ تنظيم الفكر والمجتمع التي تقلِّل من تأثير ما حدث قبل ذلك على ما قد يحدُث في المستقبل. مثل هذه الابتكاراتِ الفكريةِ والمؤسَّساتيةِ تجعل التغيير في الفكر أقلَّ اعتمادًا على ضغط الشذوذات غير المتقنة، والتغيير في المجتمع أقل اعتمادًا على ضربات الأذى غير المتوقَّع. في أيِّ موقفٍ تاريخيٍّ بعَينه، يكون للجهدِ المبذولِ للعَيش من أجلِ المستقبلِ عواقبُ من حيث كيفية تنظيمنا لأفكارِنا وكيفية ترتيبِنا لمجتمعاتنا. هناك بِنيةٌ للمُراجَعة المُنظمة للبِنى. أما مكوِّناتها، على أي حال، فليست سرمدية — فنحن نقوم بلَصقِها معًا بالمواد المنقوعة في الزمن والموجودة في المتناوَل.

إن الموضوع الرابع هو التجريبية، وهو أقلُّ قُربًا لأن يكون فكرةً منفصلة من توليفة الموضوعات الثلاثة الأخرى. أما ما يُضيفُه إليها فهو مفهوم حول الجديد وصنعه. لنتدبَّر المشكلة ضمنَ سياق الإنتاج وعلاقته بالعلم. يتمثَّل فهمُ طريقةٍ ما لسير الأمور في إدراك تحوُّلاتها المحتمَلة؛ ما الذي يُمكِنها أن تتحوَّل إليه تحت الظروف المختلفة أو كنتيجةٍ للأحداث المختلفة. وهذه التحوُّلات المتعلِّقة بالموقف الراسخ — وهي الظلُّ الخافتُ الدالُّ على الخطوات القادمة — هي ما نَعنيه، أو يجب أن نَقصده، بالمُحتمَل. وبوسعنا تحويلُ بعضِ هذه الاختلافات المتخيَّلة إلى أشياء. وبعد ذلك، لا يُصبِح العلم قاعدةَ الإنتاج بل الإنتاج نفسه.

هناك طريقةٌ لتسريع إنتاج الجديد، تتمثَّل في تحويل الطريقة التي يعمل بها الناس معًا إلى تجسيدٍ اجتماعيٍّ للتخيُّل؛ حيث تُحاكي تعاملاتُهم بعضهم مع بعض حركاتِ الفكر التجريبي. ولتحقيق هذه الغاية، يتمثَّل المتطلب الأول في أن نوفِّر الطاقة والوقت

اللازمَين لأي شيء لا نستطيع تَكرارَه حتى الآن. أما ما يُمكِنُنا تَكرارُه فسنُعبِّر عنه في صورة معادَلة وبعد ذلك نجسِّده في صورة ماكينة. وهكذا، فنحن نحوِّل تركيز الطاقة والانتباه بعيدًا عما يُمكِن تَكرارُه، وباتجاه ما لا يمكن تَكرارُه حتى الآن.

أما الملامح الأخرى للعمل كابتكارٍ دائمٍ فتعتمد على هذا الإنجاز الأساسي؛ فنحن نُعيد التفكير ونُعيد تصميمَ مهامِّنا الإنتاجية في أثناء تنفيذها. ونتيجةً لذلك، فنحن لا نسمَح بإجراء المقارنات الصارمة بين الأدوار الإشرافية والتنفيذية التي سيتم وضعُها. وهنا تُصبِح التقسيماتُ بين أولئك الذين يؤدُّون المهام المتخصِّصة المختلفة سلسة — في حين تتقدَّم الخطة في مسارها الصحيح. وبدلًا من توزيع المنافَسة والتعاوُن على الأقسام المختلفة من الحياة الإنسانية، نحن نجمَع بينها في نفسِ الممارسات نفسها. وفي أثناء قيامنا بمراجعة مهامِّنا في خلال تنفيذها، أيضًا، في سياقِ الخبراتِ المولَّدة بهذه الفعالية المنتجة، نبدأ بمراجعة فهمنا لمصالحنا وحتى لهُويَّاتنا. وبهذه الطريقة، يعمل شكلُ التعاونِ العملي على عكس توليفة التحليل، والتخليق، وما يُطلِق عليه بيرس اسم التبعيد abduction؛ أي الوثبة المتعلِّقة بالتخمين التأمُّلي ولكن المطَّلع. وهنا يُصبِح تنظيم العمل منطقًا عمليًّا من دون تَروٍّ.

أما السياسة، وخصوصًا السياسة الديمقراطية، فتحمل التجريبية إلى مستوًى آخر. وهي تفعل أكثر من تنظيم ميدانٍ متميزٍ من الحياة الاجتماعية، بجانب ميدانِ الإنتاج. وهي تضَع الشروطَ التي يُمكِنُنا من خلالها أن نغيِّر كل الميادين الأخرى. والمعيار الجوهري الذي يُمكِن من خلاله قياسُ نجاحنا في الاقتراب من أمثولةٍ تجريبيةٍ في السياسة هو النجاح في جعل التغيير أقلَّ اعتمادًا على الأزمة. إن الكارثة — والتي كثيرًا ما تظهَر في صورة انهيارٍ اقتصادي أو صراعٍ مسلَّح — يُمكِن أن تدمِّر أيَّ نظام. وحتى في المجتمعات المدقرطة جزئيًّا في العالَم المُعاصِر، فإن من يُصلِحون النظامَ الاجتماعيَّ الراسخ سيحتاجون في العادة إلى الاعتماد على الأزمات كحليفٍ لهم. إن جعل السياسة أمرًا تجريبيًّا يعني أن تستغنيَ عن الحاجة إلى هذا الحليف، وذلك لتنظيم الصراع على سيادة واستخدامات القوة الحكومية — وفي الحقيقة على كل الشروط الراسخة التي يُمكِنُنا بواسطتها أن يطالبَ أحدُنا الآخر — أي إن الترتيبات والممارَسات الحالية تُضاعِف الفرص لمراجعتها الخاصة؛ ومن ثَم يُصبِح التغيير داخليًّا.

إن مصلحتَنا في جعل التغيير داخليَّ المنشأ تمتلك العديد من الجوانب، عن طريق تأثيرها المباشر، فهي تخدمُ مصلحتَنا في أن نكون سادةَ السياق العرَضي الجزئي الذي

نعمل ضمن حدوده؛ أي ألا نجعلَ هذا السياقَ مفروضًا علينا كحقيقةٍ طبيعية أو قَدَر لا يُمكِن مقاومته. أما من خلال تأثيراته غير المباشرة، فهو يعزِّز طائفتَين أخريَين من المصالح. الأولى مصلحتُنا في تدمير الانقسامات والتسلسُلات الهرَمية الاجتماعية المتجذِّرة، التي تستند دائمًا إلى مؤسَّساتٍ ومعتقداتٍ معزولةٍ نسبيًّا عن الهجوم المستمر؛ أما الثانية فمصلحتُنا في تعجيل التقدُّم العملي عن طريقِ تحسينِ قُدرتِنا على إعادةِ توحيدِ الناس، والآلات، والأفكار.

وبالتالي، فإن التجريبية في السياسة أعمقُ في مداها وأكثر عموميةً في نطاقها من التجريبية في الإنتاج. وعلى أي حال، فهذه التجريبية السياسية تمثِّل في حد ذاتها نوعًا من الأفكار الأكثر عموميةً والممارسات الأكثر طموحًا؛ أي فكرة عدم الانحباس مطلقًا في السياق الحالي، وممارسة استخدام المُتاح من الاختلافاتِ الأصغرِ لخلقِ الاختلافات الأكبر التي لم تظهَر حتى الآن. تمثِّل التجريبية بادئًا للوجودية؛ فهي تتعلق بتغيير سياق الترتيب الراسخ والإيمان المفترض، قليلًا قليلًا وخطوةً فخطوة، في أثناء قيامنا بتأدية أعمالنا.

وعند النظر إليها في هذا الضوء، تمثِّل التجريبية الحلَّ لمشكلةٍ ميتافيزيقية بعينها. والمشكلة هي أننا يجب أن نُنظِّم التجربة والمجتمع بحيث لا يفعلان أي شيء مطلقًا سوى ألا يقوم أي تنظيمٍ منفردٍ للتجربة والمجتمع بإنصاف قدراتنا المتمثلة في نفاذ البصيرة، والابتكار، والاتصال. ينقسم حلُّ هذه المشكلة إلى جزأَين؛ يتمثل الجزء الأول في تطوير طريقة للتنقُّل ضمن السياق الراسخ، والتي تسمح لنا بأن نتوقَّع ضمنَ السياق تلك الفرصَ التي لم تحقِّقها حتى الآن وحتى قد لا تسمح بها؛ أما الجزء الثاني فيتمثل في ترتيب المجتمع والفكر بحيث إن الفَرق بين إعادة إنتاج الحاضر والتجريب بالمستقبل يتضاءل ويَذْوي.

تتمثل النتيجة في تجسيد الدافع التجريبي في شكلٍ من الحياة والفكر الذي يمكِّننا من التسوية بصورة أكثر اكتمالًا بين الارتباط والتفوُّق، وحينئذٍ سنصبح أكثر إنسانيةً وأكثر ربانيةً في الوقت نفسه.

قراءتان مغلوطتان للبراجماتية

بوصفها فلسفة، أخفقَت البراجماتية في إنصاف موضوعات القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية، التي ألهمتها؛ فقد ضحَّت الفلسفة البراجماتية بها جميعًا لمصلحة المذهب

الطبيعي. (وباعتبارها تعبيرًا عن الثقافة الوطنية الأمريكية، فَشِلَت البراجماتية في إنصاف احتمالات الحياة في ظل الديمقراطية؛ فقد ضحَّت بها من أجل الكمالية الديمقراطية democratic perfectionism). إن مواربات منظور بيرس حول كيفية تقرير معنى المفاهيم، وتلك المتعلِّقة بنظرية جيمس للحقيقة، وبمذهب ديوي للتجربة، توضِّح أشكالًا مميزة لهذه التضحية بالرؤية لمصلحة التحيُّز.

لقد تحيَّزَت الرؤية للعامل الإنساني، غيرَ مستسلمةٍ للظروف المهينة؛ بينما أصرَّ التحيُّز على المحاولة المُضللة للعثور على قاعدةٍ للفكر والحكم تعلو على منظور الإنسانية. وكانت النتيجة هي منع البراجماتية من الالتزام برؤيتها، ومن تجسيدِ بديلٍ أكثر صلابةً وقوةً للفلسفة الدائمة.

علينا أن نُنقِذ الرؤية من التنازلات المتعلقة بالمذهب الطبيعي التي عملَت على تقويضِها في تاريخ البراجماتية الأمريكية. أما إذا كنا سنختار استخدام واسمة البراجماتية على مُنتج هذا الخلاص فسيبقى سؤالًا مفتوحًا، وأنا أقترح أن نُجيب عنه بصورةٍ إيجابية بِناءً على مجموعة من الأُسس البراجماتية.

ترقى مثل إعادة التوجيه هذه، والمتعلقة بالبراجماتية، إلى كونها تحريرًا لرؤيةٍ مقيدة. ولتحريرها، علينا أن نُعارِض اثنتَين من طُرق فهم التقليد البراجماتي، واللتَين كانَتا في صعود أخيرًا؛ ثمَّة قراءةٌ انكماشية وأخرى حنينية-بطولية nostalgic-heroic. تنطوي الأولى على مفارقةٍ تاريخية؛ أما الأخيرة فهي عتيقةٌ مهجورة. وكلتاهما عدائيةٌ لما يتعيَّن علينا أن نمنَحَه القيمة الأعلى في هذا التقليد.

ترى القراءةُ الانكماشية البراجماتيةَ باعتبارها سلَفًا «لما بعد الحداثة» postmodernism، ويكمُن غرورها المميز في أن كلَّ سياقٍ تاريخي يمثِّل قانونَه الخاص؛ وبالتالي فإن تعميمَ الحكمِ عليه لينطبقَ على أي شروطٍ باستثناء تلك الخاصة به سيَعْني المطالبة بالأحقية في سياقٍ أساسي — وبالتالي تجاهُل بصيرةٍ لا يُمكِن لأحد أن يأملَ في بلوغها.

تمثِّل هذه الفكرة لبسًا بين فكرةٍ سلبيةٍ جيدة — والقائلة بعدم وجود نقاطٍ ثابتةٍ في تاريخ المعرفة والتجربة — وبين فكرةٍ سلبيةٍ سيئة — تقول بأننا لا نستطيع أن نرى، أو نفكِّر، أو نخلُق أكثر مما تسمَح به البِنية الراسخة للمجتمع. تمثِّل الفكرةُ السلبيةُ السيئة إنكارًا مباشرًا لموضوع المستقبلية أو التجاوز. وهي تمثِّل أيضًا الادِّعاءَ الرئيسيَّ الذي يطرحُه رابعُ الخياراتِ الأربعةِ المرفوضة التي استكشفناها في جزءٍ سابقٍ من هذا الكتاب.

هناك طريقةٌ لمعرفة أن الفكرةَ السيئةَ سيئة، وهي أنها لا تُقيم أيَّ وزنٍ عملي لشروطها الخاصة؛ فهي لا تقدِّم سوى فعلٍ يخلو من المعنى. تُشير الفرضية الانكماشية ضمنًا إلى أن الخطابات discourses المتعلِّقة بالخطابات — أي المقترحات الرفيعة المستوى حول المعايير، والطرق، والأُسس — ما هي إلا مَضيَعةٌ للوقت. إن الخطاب التلوي meta-discourse الوحيد المُبرر هو ذلك الذي يُظهِر بوضوحٍ الصفة العديمة الفائدة والخدَّاعة لكل الخطابات التلوية. وما يهمُّ هنا هو امتلاكُ مقترحاتٍ من الطراز الأول حول إعادة بناء ترتيباتنا وأفكارنا.

إن الطاقة، والسلطة، وسَعَة الخيال التي نبتكر بها المقترحات من الطراز الأول تعتمد، على أي حال، على قدرتنا على الرؤية فيما وراء حدود السياق الحالي. إن كل إبداعٍ مهمٍّ في الفكر أو في المجتمع من المرجَّح أن يتطلَّب قدْرًا بسيطًا من التمرُّد؛ إدراك توقُّعي anticipatory ضمنَ السياق الحالي للاحتمالات — للتبصُّر، والتجربة، والاتصال، والتنظيم — التي لا يُمكِن أن تُدركها بصورةٍ أكثر اكتمالًا إلا من خلال تغيُّر في السياق؛ أي في الترتيبات المؤسَّساتية والمُثل العليا المقبولة التي تحدِّدها.

وهكذا، فإن مبادرات الطراز الأول الأكثر أهمية تأتي حُبلى بالمنظورات المستقبلية البديلة؛ فهي عبارةٌ عن نبوءاتٍ بالإضافة إلى كونها إصلاحات، ووكلاؤها وأنصارها ليس لهم اختيارٌ سوى شنِّ الحرب على أيٍّ مما يكذِّب نبوءاتها في حالتها. ترقى مثل هذه الممارسة إلى كونها تفنيدًا حيًّا لفكرة كوننا سجناء — سواء محظوظين أو منحوسين كما تقتضيه الحال — في العالم الاجتماعي والثقافي الذي نجد أنفسنا فيه.

أما الأفكار التي تنوِّر مثل هذه الإبداعات فتجمع حتمًا في أنفسها عناصرَ المقترحات من الطراز الأول ومن الطراز الأعلى، فإذا كانت، على سبيل المثال، نظرياتٍ جديدةً في العلم، فقد تشير ضمنًا إلى تغيُّرات في ممارسة ذلك العلم ومفهومه الذاتي، وكذلك في افتراضاته حول الضرورة، والإمكانية، والاحتمال. وإذا كانت إصلاحاتٍ اجتماعية، فقد تترك أثَرًا في فهمِ الناسِ مصالحَهُم بالإضافة إلى تأثيرها في تنظيمِ المجتمع المؤسَّساتي. وفي كلٍّ من الحالتَين، ستأتي مبادرةُ الطراز الأول مُزيَّنةً بإصلاحٍ من طرازٍ أعلى من الأفكار أو الترتيبات.

ولذلك فإن ما يتعيَّن علينا أن نُنكِرَه ليس الطموح التنبُّئي لخطابٍ من رتبةٍ أعلى، والذي يُظهِر قوَّتَه من خلال قوة المقترحات التي ينوِّرها. ما يتعيَّن علينا أن نرفُضَه هو

الخَوَاء المهووس للخطابات التلوية، والذي يكشف عُقمَه من خلال فشَله في تقديم أيٍّ من هذه المقترحات.

أما القراءة الانكماشية للبراجماتية فهي، وبفعل تناقضٍ ظاهر، مجرَّد مراوغةٍ عقيمة؛ فهي ترفُض الطموح باسْمِ التواضُع، وهي ترفُض المتناوَل من أجل التأثير. وعلى أي حال، فأبطالها متميِّزون عن صناديدها الفلسفيين بفعل صَمتِهم المُبرمَج. وبعد أن تُفهَم بواسطة خطابٍ سامٍ تتمثل رسالتُه الوحيدة في عدم جدوى كل الخطابات التلوية وفي القيمة الحَصْرية للمقترحات من الطراز الأول، فهي تترك الميدان بالتالي، بحرمانها من أيٍّ من هذه المقترحات، للقوى المُهيمِنة في المجتمع وفي الفكر. ونتيجةً لفشلها في إدراك انفتاح الحد الفاصل بين المشروعات من النمط الأول ومن المراتب الأعلى، فهي تبقى ناقصةً في الأنواع ذاتها من الأفكار التي تخلَع عليها القيمةَ الأسمى.

تسعى القراءة الحنينية-البطولية للبراجماتية للدفاع عن التقليد البراجماتي ضدَّ الاستخفاف بالتاريخانية (أو «ما بعد الحداثة») للقراءة الانكماشية. وتحت ستار توقير البراجماتيين الأمريكيين الكلاسيكيين، فهي تمثِّلهم كأساتذةٍ للفلسفة مهتمِّين بالمساجلات المألوفة حول الواقعية، والنسبوية relativism، والموضوعية. أما النتيجة، على أي حال، فهي إنتاج مستحاثة تُبرِز عيوبهم المرتبطة بالزمن للعيان، بدلًا من تحرير أكثر العناصر في مذهبهم إزعاجًا، وإرباكًا، وإثارةً ليُمكِننا استخدامها اليوم.

وفي مثل وجهة النظر هذه، كانت الفرضيةُ الرئيسية للبراجماتية شيئًا متعلقًا بالخط المستدام الأخير للدفاع خلال التراجُع الطويل للفكر الغربي من الثقة المتعجرفة في قُدرتنا على رؤية العالم بعينَي الله. وفي الحقيقة، هناك الكثير في كتابات البراجماتيين الأمريكيين الكلاسيكيين مما يتلاءم مع مثل هذا التفسير. وعلى أي حال، فذلك هو بالتحديد الجزءُ الأكثر تعرُّضًا للفساد بفعلِ أوهامِ المذهب الطبيعي.

إن الخطأ الذي ارتكَبه هذا العنصر في البراجماتية هو اللبس بين دافعَين اثنَين؛ الأول أن يُرفض؛ والثاني أن تتم المحافظة عليه. أما الدافع الذي ستتم رعايتُه فهو الدافع لنبذ الثنائية dualism التي لا تَفتَأ تُطارِد الفِكر التأمُّلي؛ بين الشخص والموضوع، بين الحرية والضرورة، بين الروح والطبيعة. تعمل تجربتُنا المتعلِّقة بالفعل والاتصال على تبديد مثل هذه الثنائيات.

ومن المهمِّ، على أيِّ حال، الاتِّجاه الذي نتخذُه في أثناء تبديدها؛ ما الذي نفعله بحياتنا ومجتمعاتنا من يومٍ لآخر. وهذه الثنائيات هي في الحقيقة هلاوس؛ فهي تنشأ عن

محاولات الخروج من نطاق الفِعل ومن ثَم النظر إلى أنفسنا من الخارج، بصورةٍ تأمُّلية، بدلًا من النظر من الداخل، بشكلٍ نَشِط. وقد ساهَم كلُّ ما هو ثمينٌ تقريبًا في فلسفة السنوات المائتَين الأخيرة، سواء بصورةٍ مباشرة أو غيرِ مباشرة، في الحملة ضدَّها.

أما الدافع الذي سيُرفض فهو الدافع لرواية قصةٍ حول تبديد هذه الثنائيات، والتي تتسم بالانفصال عن أيِّ نية أو مشروعٍ إصلاحي بعَينه. ستبدو مثل هذه القصة كضربٍ من العلم الفائق superscience، فستُوضِّح بالتحديد كيف تُبدد الثنائيات في الطبيعة، وكيف تشكِّل التجربة — تجربتنا — جزءًا لا يتجزأ من العالم الطبيعي. ومن خلال القيام بذلك، فستُعيد، بصورةٍ أو بأخرى، الالتباسَ المتمثِّل في مذهب ديوي للتجربة؛ إن الالتباس بين معرفة أننا كائناتٌ طبيعية — كما نحن كذلك بالفعل — ومحاولة تزويد تقريرٍ كامل عن تجربتنا الإنسانية بمفرداتِ المذهب الطبيعي — الأمر الذي لا يُمكِننا القيام به. يبدو الأمر كأنَّ بوسعنا تبديدَ الظلامِ الذي يكتنف معرفتَنا العلمية عن طريق إشعالِ الأضواء بصورةٍ مفاجئة، ومن دون الحاجة إلى القيام بالأبحاث المتعلِّقة بالعلوم الطبيعية، ومن دون أن نتقيَّد بالطبيعة التخصُّصية، والمقيَّدة بالأدوات، وبالتالي القصيرة الديمومة أيضًا لكل أنواع التخمين العلمي.

قام الفلاسفة البراجماتيون الكلاسيكيون، مثل هيغل، وبيرغسون، أو أي عددٍ من أقرانهم الآخرين، بالضغط بشكلٍ خاطئ من أجل تحويل تبديد الثنائيات إلى طريقةٍ لفهم وممارسة الفلسفة بوصفِها ضربًا من العلم الفائق المتعلق بالمذهب الطبيعي. وبدَورها، تعمل القراءة الحنينية-البطولية للبراجماتية على تحويل حملتِها ضدَّ النِّسبوية والتاريخانية المتعلقَين بالقراءة الانكماشية إلى إحياءٍ لذكرى ذلك الخطأ.

وبسبب هذا الخطأ، نحن نُجازِف بالتعرُّض لخسارةٍ مضاعفة؛ فإحدى الخسارتَين هي فقدان الوضوح فيما يتعلق بحالتنا. لا يعني اشتمالُنا ضمنَ الطبيعة بالضرورة أنه بوُسعنا أن نرسمَ خريطةً لهذا الاشتمال، وأن نصِفَ حالتَنا من الخارج كأننا لسنا مَن نحنُ عليه في الحقيقة. يمكننا أن نوسِّع، من خلال التنظير وصنع الآلات، مجالَ عملِ جهازٍ للفَهم والتفكُّر، والذي يُبنى على مقياس كائنٍ حيٍّ قصير الديمومة وموجودٍ في وضعٍ معيَّن. وعلى أي حال، لا يُمكِننا أن نفعلَ ذلك إلا بواسطة الخطوات المحدَّدة الموضع لكنها تراكُمية.

وعندما تتركُ وجهاتُ نظرنا أرضَ الظواهر التي تبدو واضحةً لنا، فهي تتحوَّل إلى مجازٍ allegory، بعيدٍ عن فهمنا الحَدْسي. ويُمكِننا أن نبرِّرها، عند محيطها من الاستدلال

والتطبيق، عن طريق النتائج العملية — أي التجارب والنوايا — التي يُمكِننا إنتاجُها بأخذها على محمَل الجِد.

أما ما يستتبع هذه الخسارة للوضوح حول حالتنا فهو فقدان التوجُّه في أفعالنا. نحن لا نستطيع رؤية العالم بعينَي الله، وبرغم ذلك فبإمكاننا أن نغيِّر حالتنا — ليس فقط عناصر ظروفنا، بل والعلاقة التي بيننا وبينها. إن إنتاجَ ضربٍ من التفكير يُمكِنه أن يدعم ويوجِّه الفعل التحوُّلي مع الاستغناء في الوقت نفسه عن أوهام العلم الفائق المتعلِّقة بالمذهب الطبيعي يمثِّل أحدَ طموحاتِ البراجماتيةِ المردكلة. وهو أيضًا النتيجة المطلوبة للثنائيات التي ثارت الفلسفة ضدَّها.

تبصُّراتٌ براجماتية وأخطاءٌ أمريكية

إن البراجماتية، على أي حال، ليست مجرَّد مذهبٍ مشروح في الكتب. إنها الفلسَفة الأكثر تمييزًا للبلد الذي أصبح القوَّة المُهيمِنة في العالم؛ وبالتالي لا يكفي قبولها بناءً على كلماتها باعتبارها سلسلةً من المقترحات التصوُّرية، والتي تم تحويلها بفعل تحيُّزات المذهب الطبيعي بعيدًا عن الدوافع الإصلاحية التي تبعث فيها الحياة. ومن المُفيد أيضًا أن نفهَمها في ضَوء خلفيةٍ من التجربة الوطنية والمشروع الوطني الذي منحته صوتًا فلسفيًّا.

وعند النظر إليها في هذا الضوء — كما كانت الحال في العالم الأوسع خارج نطاق فلسفة أساتذة الجامعة — زوَّدَت البراجماتية مجموعةً من النظريات المتعلقة بالمعنى، والحقيقة، والتجربة أقل من كَونها طرحَت مجموعةً من المواقف لحل المشكلات البراجماتية للحياة والمجتمع. وفي هذا السياق، لم تكُن الصعوبة مع البراجماتية هي إغواء الخلط بين التعاطُف مع العلم وبين الاستسلام للمذهب الطبيعي، بل إنها تمثَّلَت في إغواء السماح بتقويضِ محتوى طريقتها بفعل عيوب الثقافة الوطنية التي تحدَّثَت عنها البراجماتية. لم يكن الخطأ هو المذهب الطبيعي؛ بل كان وجهة النظر التي أطلقتُ عليها في فِقرةٍ سابقة اسمَ الكمالية الديمقراطية — بالإضافة إلى الظاهراتية والمذهب الطبيعي، وهي إحدى الطرق الرئيسية التي تشتَّت من خلالها انتباهُ الفكر الحديث، وانحرفَت جهودُه لطرحِ بديلٍ متكامل للفلسفة الدائمة.

يجب أن تضَع كلُّ ثقافةٍ الحدودَ الفاصلة بين الملامحِ القابلة للتعديل للحياةِ الاجتماعية والطبيعةِ الباقية للوجودِ الإنساني. وعندما نقلِّل من حجمِ مدَى تمثيل النظام

الكامل للمجتمع والثقافة لسياسةٍ متجمِّدة — أي الاحتواء وإيقاف القتال — سنُصبِح عبيدًا لمخلوقاتِنا الخاصة غير المعروفة، والتي نسجُد لها كأنها طبيعية، بل وحتى مقدَّسة. ولاستبدالِ المفردات السياسية بأخرى لاهوتية، نحن نرتكبُ إذن خطيئةَ عبادة الأوثان، بتقييد الروح اللامحدودة ضمنَ مجالِ رؤيةِ تراكيبِها المحدودة.

ومن الناحية الأخرى، إذا أنكَرنا جهلَنا ومحدوديتَنا، وتخيَّلنا أننا قادرون على الهروب منهما بواسطةِ أفعالِ المساعدةِ الذاتية أو التعاويذِ الذاتية، فنحن لا نُخاطِر بفقد وضوحنا فقط، بل بأنفسنا أيضًا. نحن نستبدل القوة الإصلاحية الحقيقية بادِّعاءٍ يبدأ بسجنِنا. إن الفلسفة الدائمة — وبدرجةٍ أقلَّ كلٌّ من الظاهراتية، والمذهب الطبيعي، والكمالية الديمقراطية باعتبارها هروبًا ناقصًا منها — هي في حد ذاتها تُمثِّل ضروبًا من التفوُّق الخاطئ والتحرُّر الوهمي.

ثمَّة عنصرٌ رئيسيٌّ في الثقافة الأمريكية يكبَح الطبيعة المتقلِّبة للحياة الاجتماعية، وفي الوقت نفسه يُضخِّم مدى قدرة الفرد على الهروب من نتائجِ فَنائيتِه، وهَشاشتِه، وجهلِه المُطبِق بالسياق النهائي للحياة الإنسانية.

إن مصدر إنكار تغيُّرية الحياة الاجتماعية هو ضَربٌ من الهوَس fetishism المؤسَّساتي؛ أي الاعتقاد أن عبقرية المؤسِّسين وتأييد العناية الإلهية هما ما مكَّن الجمهورية الأمريكية أن تصل، عند إنشائها، إلى الصيغة الحاسمة للمجتمع الحر. إن طائفة الدستور هي مجرَّد الحالة المقيِّدة لهذا الإضفاء الشامل للمثالية على مفهومٍ مجرَّد حول السوق والديمقراطية، والمجتمع المدني الحر، والذي يتم الربط من دون مبرِّر بينه وبين مجموعة عَرَضية بعَينها من الترتيبات المؤسَّساتية. من المُفترَض أن هذه البِنْية تتطلَّب التعديل فقط في تلك اللحظات الاستثنائية من الأزمات الوطنية.

وعلى أي حال، من بين أجزاء مشروع التمكين والحرية الإنسانية نجد تقليلَ اعتمادِ التغيير على حدوثِ كارثة. وكلما زاد هذا الاعتماد، تضاءلَت فرصتُنا لدمج التعاطي مع عالمٍ معيَّن بالمسافة الحرجة من فرضياته؛ وزادت فرصةُ تلك المؤسَّسات والعادات لجعل فُرصنا للتعاون العملي والارتباط الانفعالي رهينةً لمخطَّط للتقسيم والهَرَمية الاجتماعية. وفي كلٍّ من هاتَين الطريقتَين، سيجعلُنا الهوَس المؤسَّساتي أقلَّ تحرُّرًا، وأقلَّ ربانية، وأقلَّ إنسانية. لن نكون قادرين على التعاطي إلا عن الطريق السماح لأنفسنا بأن نُهمَّش؛ ولن ننجح في الارتباط بالآخرين إلا من خلال أن نُصبِح سادةً أو تابعين، كما لن ننجح في تأكيد حريتنا إلا عن طريق خيانة مرتكَزاتنا.

إن الفشل في الإقرار بشكلٍ كافٍ بالطبيعة المتقلِّبة للحياة الاجتماعية يتعايش، في هذه الرؤية، مع سوءِ فَهمٍ لقدرتنا على التعامل مع الموت والضعف؛ فالفرد يتخيَّل أنه يستطيعُ رفعَ نفسه إلى الأعلى، بمفرده، من خلال أفعالٍ متكرِّرة من الاعتماد على الذات وبناء الذات. وهو يقوم بتجميع الأشياء بحيث يعتمد بصورةٍ أقلَّ على الناس؛ كما يلعب ويتلاعب بالممارَسات التي يتمنى أن تُقوِّيَه ضد القدَر وتُهدِّئ من شعوره بالرعب، ولكونه متلهِّفًا لإحراز قَدْرٍ متواضعٍ من النجاح والاستقلالية، فهو يحلُم بنفسه في عالمه الصغير — عمله، وممتلكاته، وأسرته — وكأنه ملِكٌ لفترةٍ قصيرة، متوَّج ذاتيًّا ومصطفًى ذاتيًّا. وبكل هذه الطرقِ جميعِها، يحتال لرفعِ نفسِه فوقَ كلٍّ من مخاطر الحياة والخوف من الموت. وهنا يصبح العالَم التاريخي للمؤسَّسات والممارَسات بمنزلة خلفية لدَورات الوجود المنفرد، وهي وجهةُ نظرٍ تقلِّل بصورةٍ جذريةٍ وخطيرة من تقديرِ مدى كونِ جهودِنا في بناءِ الذاتِ واقعةً تحت رحمة الحظ الأعمى، والنظام الاجتماعي، وما يمكِن للآخرين أن يمنحونا أو يحرمونا، عن طريق النِّعَم غير الملموسة وكذلك المساعدة الملموسة.

صحيح أنه، في التجربة الأمريكية، تُوجَد فكرةُ صناعة الذات هذه بجانبِ ثروةٍ عظيمة من أشكال الارتباط، والعمل التعاوني الطوعي، والتي تمتَد، عَبْر سلسلة من الدوائر المركزية، حول مجال رؤية الفرد ومخاوفه. وعلى أي حال، فإن المشاركة الطوعية تُشبِه فوَرانَ الطاقة وشهامة الأفراد الذين يقفون بصلابةٍ على أساسِ وجودهم الخاص. وهي ضربٌ من الوعي الذي يجيء ويذهب؛ ومن ثَم يُصبِح أقوى أو أضعف.

وهي تأخذ كمسلَّمة، كسياقٍ لها، بنيةَ الحياة الاجتماعية الراسخة، والمطبعة naturalized كجزءٍ جوهري من مخطط للحريَّة المنظمة. وهي روحٌ تملأ، أو تفشل في ملء وعاءٍ مؤسَّساتي لا تحتاج إلى — ولا تستطيع — إعادة تشكيله، والذي هي بالتالي عاجزة عن المحافظة عليه.

وعلى الرغمِ من اقترانِها فيما مضى بالمذهَب الطبيعي كمذهبٍ فلسفي، تزوَّجَت البراجماتية ثانيةً بهذه الكمالية الديمقراطية باعتبارها التعبيرَ الفلسفيَّ عن مجموعةٍ من المواقف الوطنية. كان سحر الزواج الأول هو إضعاف قوة الموضوعات المستبطنة للقوة، والتفوُّق، والمستقبلية، والتجريبية عن طريق توليفها مع أفكارٍ مناهضة لها؛ أما سحر الزواج الثاني فتَمثَّل في إفساد التعبير عن، وردكلة، تلك الموضوعاتِ نفسِها على يدَي ما هو في الحقيقة هَرطقةٌ غربية. وهي هَرطقة بمعنى أنها تُحول وتُفسد، من خلال خطئها

في تحديد الحدود الفاصلة بين الملامح المتقلِّبة والثابتة لوجودنا، وهي طريقةٌ للتفكير في الإنسانية والتاريخ الذي ظل يفاجئ العالم طوال القرنَين الماضيَين.

ولكونه مغلَّفًا في لغة التجريبية التحرُّرية الجذَّابة التي تزوِّدها الفلسفة البراجماتية، يعمل هذا الضرب من الوعي على تقييد وعود الديمقراطية والتقدُّم الاقتصادي بصيغةٍ مؤسَّساتيةٍ دوغماتية — وهي نسخةٌ مؤسَّساتيةٌ خصوصية للديمقراطية التمثيلية representative democracy، واقتصاد السوق، والمجتمع المدني الحر. وهي تُسوِّي بين مشروع الانعتاق الفردي وتحقيق الذات وبين برنامجٍ أخلاقي يُنكِر أو يُحرِّف العلاقة بين الاعتماد على النفس وبين التضامن.

وهذه الهرطَقة مسلَّحة الآن بالولايات المتحدة، وترتبط بها بقوَّة. ومن مصلحة الإنسانية مقاومتُها وأن تَحرِم داعميها من امتيازات قسطنطين.

وإذا أُريد للبراجماتية أن تدفع قُدمًا موضوعاتها الحيوية المتعلِّقة بالقوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية، فعليها أن تُطهِّر نفسها من شَراكتها مع هذه الكمالية الديمقراطية الطائفية، بالإضافة إلى ارتباطها بالمذهب الطبيعي. قد لا تشبه النتيجة الفلسفة البراجماتية التي قدَّمها لنا التاريخ، ومع ذلك فهي تستحقُّ اسمَ البراجماتية إذا حقَّ لأي شيء أن يسمَّى كذلك لأنها، ومنذ البداية، تتحدَّث عن الأمور الأكثر أهمية، والأكثر وعدًا، في ذلك التقليد من الفِكر.

الفصل الرابع

المفهوم الرئيسي: القَيْد والنَّقْص والمُقاوَمة وإعادة الاختراع

مفهوم للإنسانية

يكمُن مستقبل الفلسفة في تطوير مفهومٍ مُقلق للإنسانية — للعمل، والفكر، والكامن الإنساني. وهو مُقلِق لأنه يناقض العديد من طُرق تفكيرنا المقبولة، ولأنه يلمِّح إلى نقدٍ جذريٍّ للمجتمع والثقافة كما هما راسخان الآن. وبمعنًى آخر، على أي حال، هذا المفهوم تقليديٌّ أيضًا؛ فهو ينتُج من تعميمِ وتعميقِ بعضِ الاتجاهات الأكثر تميزًا للفكر خلال القرنَين الأخيرَين. وإذا كان للتقليد البراجماتي أي حقٍّ خاص للتحدث نيابةً عن هذه الاتجاهات، فهذه السُّلطة تكمُن في العنف الذي هاجمَت به بعض العقبات الثقافية لتقدُّمها؛ وبالتالي، فإن الأمر المهدَّد بالضياع عند مناقشة ردكلة البراجماتية هو مستقبل هذه الدوافع في الفكر وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع.

لا يُمكِننا إدراكُ طبيعة وجهة النظر هذه حول الإنسانية من دونِ إدراكِ اعتكاس reversal الأولوياتِ الثقافيةِ التي ترتكز إليها. افترضَت فلسفة القدماء تفوق اللاشخصي على الشخصي؛ فقد افترُض أن حقيقة اللاشخصي تُمثِّل كلًّا من موضوعِ أكثرِ معارفِنا موثوقية، ومصدرِ قيَمِنا الأقوى. وحتى الكائن الإلهي The divine نفسه صوِّر على هذا النموذج من الحقيقة اللاشخصية لكن الأساسية، كما رُفضَ التمثيلُ المجسم anthropomorphic للكائن الإلهي باعتباره تنازلًا أمام عامة الناس.

وفي بعض الأحيان، جرى التعبير عن السُّلطة والحقيقة المتفوِّقة للاشخصي في وجهات النظر التي شدَّدَت على حقيقة العالم الظاهراتي، وفي أحيانٍ أخرى في الأفكار التي مثَّلَت الظواهر باعتبارها تعبيراتٍ مُخففة عن نماذجَ أكثر خَفاءً وأكثر حقيقية. ولكَونِها وضعَت

الحقيقة والقيمة المطلقة بعيدًا عن المخاوف الآنيَّة للعامل المكروب والمكافح، قلَّلَت مثل هذه المعتقدات من قيمة التحول وتغيير الذات عَبْر الكِفاح. لقد أرادوا للعقل وللذات التحرُّر، والصفاء، والحصانة التي ربطوا بينها وبين الله.

وقد قامت الحركاتُ الدينية، والأخلاقية، والجمالية التي شكَّلَت حضارتَنا، ومن خلالها أضرمَت النار في العالم بعكس هذه الأولوية تمامًا؛ فقد أكَّدت في الواقع أسبقية اللاشخصي — في المعرفة، وفي القيمة — على الشخصي. إن عالمنا الخاص — أي العالم الذي نصنَعه عَبْر العمل — هو ما يُمكِننا أن نفهَمه بحميمية وبثقةٍ أكثر؛ أما بقيَّة الحقيقة فلا نتمكَّن منها إلا بواسطة تجاوُز overreaching لا يُمكِننا تفاديه ولا يسَعُنا أن نثق به. وبعد أن صنَعنا عالمنا الخاص، يُمكِننا أن نُعيدَ صُنعه. وكما قال ماركس، يُمكِننا أن «نجعل الظروف ترقُص بأن نُغنِّي لها لحنَها الخاص».

وهذه الاتجاهاتُ نفسُها في حضارتنا أنكَرَت خُلُق الحصانة الذي يكوِّن العنصر الأكثر ثباتًا وشمولية في الانعكاس الأخلاقي للثقافات الرفيعة في كل فترات تاريخ العالم. وبدلًا منها، وضعَت فكرة، استُكشفَت باستمرار في بعض الأدبيات الأكثر تميزًا في الغرب المعاصر (مثل الرواية في القرن التاسعَ عشَر)، مفادُها أن الفَرد يطوِّر شخصيةً قوية ومستقلة، وأنه يسمو بنفسه ويجعل نفسه إلهيًّا أكثر، من خلال الصراعِ مع المجتمعِ وداخلَ ذاته. يمُر الطريقُ إلى التحكُّم في الذات وبناء الذات عَبْر تخفيضٍ انتقائيٍّ للدفاعات، وخلقِ مناطقَ من التعرُّضية المتبادَلة والمتزايِدة.

ليست أقل خدمة تقدِّمها الديمقراطية إلى الإنسانية هي تهيئة مُناخٍ أكثر ملاءمةً لمثل هذا الاستكشاف، وهي تعمل ذلك من خلال كُل مَن هاجموها على الأشكال المتطرِّفة والمتجذِّرة لعدم المساواة، واعتناقها فكرةَ قدرة الرجال والنساء العاديين على التحوُّل وتغيير الذات.

ضمن أي فَهمٍ للعالم، وللذات، والمجتمع، والفكر، يُمكِننا أن نطوِّر بأفضلِ صورةٍ هذا الدافع الثوري في حضارتنا، مع اختبار مبرِّراته وحساب عواقبه؟ إن البراجماتية التي تستحق المحافظة عليها وردكلتها هي مجرد اسمٍ آخر للفلسفة التي تأخذ هذا السؤال باعتباره خاصًّا بها.

إن العنصر الأكثر إزعاجًا في هذا المشروع الفلسفي هو خطوته الأولى: تأكيد أسبقية الشخصي على اللاشخصي، والتصميم على البدء من حيث نكون، في عالمنا الإنساني. شدَّدَت النقاشاتُ المتعلقة بالبراجماتية النزاعات التقليدية حول موضوعية المعرفة وسلطة العلوم

الطبيعية؛ فهي تقترب من المشاكل التي تُثيرها الفلسفة البراجماتية، كما لو كانت مجرَّد أشكالٍ مختلفة من الخلافات المألوفة حول الشكوكية skepticism.

وعلى أي حال، فهي أقلُّ في هذه الأشكال المختلفة من تضمينات الادِّعاء بأولوية الشخصي على اللاشخصي، والذي يُمكِننا أن نجده في كلِّ ما هو أكثرُ إرباكًا وأكثر وعدًا حول البراجماتية؛ الأمر الذي سأعود إلى معناه ودوافعه قريبًا. ولو أمكنَنا أن نأخُذ هذا الادِّعاء بالكامل، فستظهر علاقة البراجماتية بالشكوكية تحت ضَوءٍ جديد. من المُمكِن تدبير الشكوكية بواسطةِ مجموعةٍ من الحركات المضادَّة التي أثبَت الزمنُ فعاليَّتها. وبمجرد ردكلتها، فإن البراجماتية، على أي حال، لا يمكن احتواؤها إلا بواسطة الارتداد إلى إعلاء الوثنية للاشخصي على الشخصي، وهي هيمنةٌ حاوَل الغربُ جاهدًا لمدةٍ طويلة — والعالَم بأكمَله على إثْره — إسقاطَها منذ ذلك الحين.

عناصر المفهوم

هناك ثلاثُ أفكار حول الذات وحول الإنسانية في علاقتها بالسياقات المؤسَّساتية والاستطرادية للفعل الإنساني تتسم بأهميتها المحورية لمثل هذا البرنامج الفلسفي. وسنُسيء فَهْم هذه الأفكار إذا فَشِلنا في النظر إليها من حيث علاقتها بعضها ببعض؛ لذا سأذكُر كلًّا منهما باعتبارِه مفاهيمَ تتعلق بالذات الفردية وباعتباره منظورًا لإنسانيتنا.

تتمثَّل الفكرة الأولى في أننا نمتلك وجودَنا في المخصوص؛ أي أجساد معيَّنة بالإضافة إلى مجتمعاتٍ وثقافاتٍ بعينها، تتشكَّل بفعل ترتيباتٍ ومعتقداتٍ متميِّزة. ليس هناك شكلٌ طبيعي ومحدَّد لوجودنا الفردي والاجتماعي، وفي عدم وجود فضاءٍ واقع خارج الكائن extraneous يُمكِننا — من خلال أحد أفعال التفوق الثقافي والأخلاقي — أن نسافر إليه، فالأفضل أن نُدين المخصوص. وبمعنًى ما، فليس هناك سوى التفاصيل particulars.

تتسم أجهزتُنا المتعلقة بالإدراك والعمل بتشبُّعها بالخصوصية؛ وهي متناسبةٌ بصورةٍ أفضلَ مع المقياس الزماني والمكاني الذي يجب فيه على الكائن الفاني المتجسِّد أن يعمل. ومن الحقائق الطبيعية عنَّا أنَّنا لا نرى من دون مساعدةٍ سوى ما هو موجودٌ حولنا ونستشعر بسهولةٍ أشد ما يهدِّدنا أو يُبهِجنا هنا والآن. تعتمد أغلبُ أفكارِنا على أعمالنا، فتسبقها ككشَّافين أو تتبعها كمؤرِّخين وقضاة.

أما الفكرة الثانية، فتتمثل في كون الأماكن المألوفة للفعل والفكر، خصوصًا كما تُنظِّمها مؤسَّساتُ المجتمع وأعرافُ الثقافة، عاجزةً عن احتوائنا. وبرغم أنها تشكِّلنا، فهي

لا تشكِّلنا بالكامل مطلَقًا. وحتى عندما لا تدعونا إلى تحدِّيها وتغييرها، غير أنه بإمكاننا — على الرغم من هذا — أن نتحدَّاها ونغيِّرها. تتبقَّى دائمًا فينا بقيةٌ أو فائضٌ من المقدرة الجامحة وغير المُستنفَدة.

يحدث تفوُّق الذات هذا على ظروفها التشكيلية formative في كل قسمٍ من التجربة الإنسانية. وعند أحد قطبَي طَيف التجربة المحتمَلة الذي يحدُث في أكثر أفكارنا عموميةً وتجريدًا — في الرياضيات، على سبيل المثال؛ حيث تتجاوز قدراتُنا على الاكتشاف والاختراع مقدرتَنا على إخضاع مفاهيمنا لسيطرة مجموعةٍ مغلَقة وكاملة من المسلَّمات. وعند القطب الآخر من ذلك الطَّيف الذي يحدُث في حياتنا الاجتماعية والثقافية، عندما نقوم، على سبيل المثال، بدعمٍ من قواعد نظامٍ معيَّن من العقد والملكية، بابتكار أشكالٍ من التعاون، تقترح، أو تُنذر، أو حتى تتطلَّب مجموعةً مختلفة من قواعد الملكية والعَقْد.

إن السمة البالغة القوة للعقل والذات المنفردة تتكرَّر في تجربة الإنسانية ككل؛ فليست هناك قائمةٌ محتملة من الترتيبات الاجتماعية والثقافية يُمكِنها استنفادُ القدرات الجماعية للنوع. ولا ينتهي التعاقُب التاريخي لمثل هذه الترتيبات مطلقًا إلى تسويةٍ كاملة ونهائية بين الرُّوح والظروف.

حدث التنبُّؤ بسوء التطابُق الدائم هذا بيننا وبين حالتنا في الحقائق الأكثر أساسيةً لدستورنا الطبيعي، بدايةً بمرونة الدماغ وبالانفتاح النسبيِّ وانعدامِ الهدف المميزين لأكثر دوافعنا بدائية. ويتردَّد صداه في جميع أرجاء كلٍّ من مستويات تجربتنا، بما في ذلك أكثر مشاريعنا طموحًا في الفكر، والسياسة، والفن. أما أسمى تعبيرٍ عنه في عالم الأفكار فيتمثل في فكرة اللانهائي. هذا الكائن غير الكامل والمحدود، الذي يعيش حياةً قصيرة الديمومة في وسط جهلٍ مستغلق حول معنى هذا الوجود والتخوم الخارجية للحقيقة، يجب أن يأخذ فكرة اللانهائي في حدِّ ذاتها كشيءٍ يسمو به، لدرجة أنَّه يجب أن يقومَ بالتعامُل مع هذه الفكرة وفقًا لشروطٍ متوترة لكنها حميمة، وأنه يجب أن يُواجه علاقتَه مع الذوات الأخرى، باعتبار أنه يُمكِن تغيير مظهرها بفعل اشتياقٍ لانهائي، وهو اشتياقٌ لا يمكن لأي شيءٍ ولا أحدٍ أن يُخمِدَه — كل هذا يشهد بمدى قيام هذه العلامة المميزة لإنسانيتنا بوَصمِنا.

إن البِنية الدقيقة لتجربتنا تذكِّرنا بحقيقة عدم تلاؤمنا نفسها، وتُظهِر كيف يُمكِن لعدم الملاءمة هذا أن يصبح مصدرًا للقوة. علينا أن نتوقَّف عن إهدار معظم حياتنا في الروتين والتَّكرار. نحن نكرِّر لأن الزمن والقدرة أمران نادران، ونحن نجسِّد في الماكينات

كلَّ ما يُمكِننا أن نكرِّره ونُخضِعه لصيغةٍ ما. يعمل التكرار على تحرير الطاقة والزمن لما لا نعرف حتى الآن كيف نكرِّره، ويُمكِّننا من التحرُّك إلى الخارج إلى الظل الباهت للجديد. تقتضي مصلحتُنا أن نعجِّل هذا التذبذُب، باستخدام التَّكراري لخدمة ما لا يتكرَّر.

ونحن لا نُسرِّع إيقاعَ هذا الإجراء من أجل منافعه المادية والأخلاقية المميزة فقط، بل نسرِّعه من أجل مصلحته الخاصة؛ أي من أجل تجربة السيادة على شروط وجودنا، والألفة مع اللانهائي — التي تجعله ممكنًا. أما الأداة الفلسفية لهذا التعجيل فهي ضربٌ من البراجماتية المردكلة.

تتمثَّل الفكرة الثالثة في أننا نستطيع أن نفعل أكثر من الابتكار في محتوى سياقاتنا الاجتماعية والثقافية — فبوسعنا أن نبتكر أيضًا في طبيعة علاقتنا بها؛ ويُمكِننا أن نغيِّر المدى الذي نحن فيه سجناء لها. لا يُمكِننا أن نفعلَ ذلك فقط، بل يجب علينا أن نفعلَ ذلك إذا أردنا تحقيقَ أقوى مصالحنا المتمثِّلة في التقدُّم المادي، وفي تحرير الأفراد من التقسيم والتراتُبيَّة الاجتماعيَّين الراسخَين، وفي خلق عالَمٍ قادر على الاعتراف بنا ودعمنا باعتبارِنا العملاء المتجاوزين للعالم world-transcending الذين نعرف أنَّنا هُم.

تنقسم أنشطتُنا إلى صنفَين اثنَين؛ فبعضُ الأنشطة هي حركاتٌ تقع ضمن إطارٍ من التنظيم والاعتقاد الذي نعتبره بديهيًّا. عند الحدِّ الخارجي، يبقى الإطار من دون تحدٍّ بل وحتى خفيًّا. نحن نجعله طبيعيًّا أو مقدَّسًا، ونتعامل مع المنتَج الجماعي بيدَينا نحن على أنه حقيقةٌ طبيعية أو حتميةٌ مقدَّسة. أما الأنشطة الأخرى، فهي حركاتٌ تتعلق بالإطار. تعمل مثل هذه الأنشطة على تغيير الإطار بالطريقة الوحيدة التي يُمكِن أن يتغيَّر بها في العادة؛ قطعةً فقطعة وخطوةً فخطوة.

من الممكن تنظيم المجتمع والفكر لتطويل المسافة بين الحركات العادية التي نقومُ بها ضمنَ الحدود الراسخة وبين الحركات الاستثنائية الذي نُعيد من خلالها تعريفَ هذه الحدود. عندما نطوِّل هذه المسافة، يعتمد التحوُّل على الصدمة؛ فيُصبِح الدمار شرط التغيير. وبدلًا من ذلك، فمن الممكِن ترتيبُ المجتمع والفكر لتقصير هذه المسافة. ونحن نقصِّر المسافة بترتيب ممارساتنا الاجتماعية والاستطرادية بحيث يصبح تحوُّل البِنى امتدادًا ثابتًا لطريقة مواصلتنا لأعمالنا العادية، وهنا سيُصبِح التحوُّل أقل اعتمادًا على حدوثِ كارثة؛ ومن ثَم سيُصبِح مبتذلًا ويتم امتصاصه في تَجربتِنا اليومية.

نحن نقسِّم الاختلاف بين الوجود داخل إطارٍ معيَّن يقرِّر لنا ما يجب علينا فعلُه، وبين الوجود خارج مثل هذا الإطار؛ حيث نكون مجبَرين على تقرير كل شيء بأنفسنا. إن

ما نُحرم منه هنا هو الاختيار الثاني بعد الألوهية. وبالنظر إلى أننا لا نستطيع أن نقيم في سياق كلِّ السياقات؛ أي الفضاء الطبيعي والنهائي للمنطق والمجتمع، يُمكِننا على الأقل أن نخلق إطارًا يساعد على القذف بنا خارجًا إلى ما وراء نفسه.

إن اختصار المسافة بين المحافظة على السياق والأنشطة المحوِّلة للسياق هو سعر التقدُّم العملي، بما في ذلك النمو الاقتصادي والابتكار التقني، وهو يخلُق سياقًا يمكن أن يزدهر فيه التعاون التجريبي، ويضخِّم حريتَنا لإعادة توحيد الناس، والماكينات، والممارسات في ضوء الفُرص الظاهرة. وهو من متطلَّبات تحرير الفرد من التراتُبية والتقسيم الشديدَي التجذُّر؛ فأي مخطط للطبقات والأدوار الاجتماعية الجامدة يعتمد، من أجل تخليده، على تطبيع أو تقديس الترتيبات التي تستنسخه، وهو يمنح فرصةً لتجربةٍ أساسية من الحرية والتمكين؛ وهي تجربة عدم الحاجة إلى الاختيار بين الوفاء لذواتِنا المتجاوِزة للسياق وبين التعاطي مع عالَمٍ معيَّن.

إن البراجماتية المردكلة هي المبدأ التشغيلي لتقصير المسافة بين المحافظة على السياق وبين الأنشطة المحوِّلة للسياق؛ وبالتالي فهي برنامجٌ للثورة الدائمة، وعلى أي حال، فهي تمثِّل برنامجًا يُفهَم بحيث يُسرق من كلمة «ثورة» كل التلميحات الرومانسية المستوحاة من عوالمَ أخرى، والتسوية بينها وبين دنيوية الحياة كما هي.

إن أفعالَنا المتمثِّلة في تجاوُز السياق المؤسَّساتي أو الاستطرادي الراسخ لأعمالنا وأفكارنا المألوفة تتركنا في حالةٍ يُمكِن أن تُوصَف بتبريرٍ مماثل باعتبارها ارتباكًا، وكمعرفة لما يجب فعلُه بوضوحٍ أكبر. يمنح تطبيع الترتيبات والمعتقدات التشكيلية للوجود والفكر الاعتياديَّين خاصية الإكراه المخدر narcoleptic compulsion. نحن ننسى أغراض أنشطتنا ونسلِّم أنفسَنا إليها كما لو كانت موجَّهة ذاتيًّا، وهنا تصبح قواعد الارتباط والنجاح مجسَّدة في الإطار. وعندما نفكِّر الأفكار أو نعمل الأعمال التي لا يسمَح بها الإطار، مما يبيِّن أن هناك دائمًا فينا ما هو أكثر مما يُمكِن أن يُوجَد في السياق المُنظم لأفعالنا، فنحن نُجرِّد تلك القواعدَ من بعض قوَّتها.

أين، في هذه اللحظة من التمدُّد أو التجاوز، يمكننا أن نجد التوجيه؟ تتمثَّل الإجابة في أننا نجدُه من خلال القيام بحركةٍ مزدوجة. لم يعُد بإمكاننا فهمُ مصالحنا ومُثُلنا العليا كما فهمناها عندما كنَّا نتصرف بحذَر ضمن الإطار. نحن نستكشف ما تعنيه الآن بعد أن غيَّرنا بعضَ الافتراضاتِ المؤسَّساتية أو المفاهيمية التي كنا نتصرَّف على أساسها. ونحن نُحاوِل جعلَ الغرض يدومُ لفترةٍ أطولَ من سياقه المألوف. وعلى أي حال، فنحن لا

نستطيع تجديد حياته من دون إصلاح محتواه. وفي الوقت نفسه، علينا أن نسأل أنفسنا عن الأمر الذي سيقوِّي بأفضل صورةٍ من قدرتنا التعديلية في الفكر والمجتمع.

تَرقَى الأفكار الموجودة في محور البراجماتية المُعتقة إلى أن تكون طريقةً للتفكير في علاقتنا بجميع السياقات المألوفة لأفعالنا. وعندما نحكُم على قيمة أي مبادرة، يجب علينا أن نأخذ في الحسبان تأثيرَها في هذه العلاقة، فيجب علينا أن نسأل عما إذا كانت تطوِّر أو تقوِّض صفاتنا المتمثِّلة في القوة، والتفوُّق، والمستقبلية، والتجريبية.

دعوني هنا أطرح مثالًا مستمدًّا من التنظيم المؤسَّساتي للسياسة الديمقراطية وليس من التنظيم المنهجي للعلوم الطبيعية. وهو مثالٌ ملائم للطرح، بالنظر إلى أسبقية ما هو شخصي وما هو اجتماعي على اللاشخصي والطبيعي في تعريف البراجماتية المردكلة.

تدبَّر سلسلةً من المقترحات المرتبطة، والمتعلقة بإعادة التنظيم المؤسَّساتية للسياسة الديمقراطية. سأعود إلى هذه المقترحات لاحقًا بقَدْرٍ أكبر من التفصيل، كجزء من برنامج إعادة البناء الاجتماعي. أما هنا فسأعرِضها بشكلٍ أكثر إيجازًا كحالاتٍ من ممارسةٍ تعديلية يُمكِنها أن تغيِّر كل ملامح ظروفنا، بالتدريج. وهي لا تشكِّل نظامًا غير قابلٍ للتجزئة، وعلى الرغم من هذا فإنها تعزِّز بعضها البعض؛ فهي ناشئة عن مخاوفَ مماثِلة، ويُمكِن تطبيقُ كلٍّ منها بالتدريج من خلال عمليةٍ من التطوُّر المشترك وغير المتكافئ.

أولًا: نحن نؤيِّد الهدف التحرُّري لتجزيء القوة مع إنكار الهدف المحافظ لإبطاء التحوُّل السياسي للمجتمع. وإذا واجهنا نظامًا رئاسيًّا على الطراز الأمريكي، على سبيل المثال، فنحن نزوِّد الآليات التي تُمكِّن الفرعَين السياسيَّين من الحكومة، اللَّذَين فَشِلا في التوصُّل إلى تسوية من إنهاء حالة اللااتفاق بالدعوة إلى الانتخابات المرتقَبة لكلٍّ من فرعَي الحكومة. يمتلك أيٌّ من الفرعَين حقًّا أحاديَّ الجانبِ للدعوة للانتخابات. ولممارسة هذا الحق، سيجبُ عليه أن يُواجِه الخطَر الانتخابي. وعن طريق هذه الوسيلة النفعية البسيطة، فنحن نحوِّل النظام الرئاسي إلى أداةٍ لتنشيط السياسة الديمقراطية.

ثانيًا: نحن نطرح سلسلةً من الإصلاحات التي لها تأثيرٌ مشتركٌ يتمثَّل في تصعيد مستوى التعبئة الشعبية المنظَّمة في السياسة؛ أي التمويل العام للحملات السياسية، والوصول الحُر من قِبل الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية إلى وسائل الإعلام الجماهيرية، والأنظمة الانتخابية المصمَّمة لتقوية الأحزاب. ونرفع درجة حرارة السياسة من دون التخَلي عن الالتزام بالتنظيم المؤسَّساتي. ونحن نفعل ذلك ونحن مقتنعون بأن هناك علاقةً بين الخِصْب البِنيوي structural fecundity لضَربٍ من الحياة السياسية وبين

مستواه من النشاط، ونحن مدركون كذلك أن النشاط من دون تنظيمٍ يظلُّ قصيرَ الأمد وخطرًا في الوقتِ نفسِه.

ثالثًا: نحنُ نقدِّم فهم وممارسة الاتحادية federalism كشكلٍ من أشكال التجريب. وعلى سبيل المثال، نحن نشجِّع — في وحداتٍ إقليمية أو قطاعاتٍ اقتصادية بعينها، وفي المجتمع — على تطوير النماذج المضادة countermodels للسياسة الرئيسية والحلول المؤسَّساتية المتَّبَعة في السياسة الوطنية. تحت بعض الشروط المصمَّمة لمنع الانتهاك والقَمْع، يُمكِن للنواحي أو المجموعات أن تنسحب من النظامِ القانونيِّ العام، وأن تصنع واحدًا آخر. يبدو الأمر كأن المجتمع، وهو يتقدَّم عَبْر طريقٍ بعَينه، عليه أن يُحوِّط رهاناته.

رابعًا: نحن نعمِّق مفهومَ ونقوِّي أدواتِ حقوقِ الإنسانِ الأساسية؛ فمن أجل الازدهار وسط الابتكار المعجل، يجب أن يكون الفرد آمنًا وأن يشعر بالأمان وسط ملاذٍ من المصالح والإمكانات الحيوية المحمية. ويجب أن يتمتَّع بميراثٍ اجتماعي من الموارد الأساسية التي يُمكِنه أن يسحبَ منها خلال نقاط التحوُّل في حياته. وفي بعض الأحيان، يجد الناس أنفسَهم محتبَسين في أشكالٍ محلية من الأوضاع غير المواتية والاستبعاد، والتي لا يُمكِنهم الفرارُ منها باستخدام الأدوات الطبيعية للعمل الفردي المعتمد على الذات. أما الدولة، التي تعمل من خلال فرعٍ منفصلٍ من الحكومة، منظَّم ومجهَّز خصوصًا لهذا الغرض، فيجب أن تكونَ قادرةً على التدخُّل في الممارَسة أو المنظَّمة المعيَّنة، لإعادة ضحاياها إلى حالة الوكالة الفعَّالة.

وحتى التطبيق الجزئي لمشروعٍ محدَّد بالتزامه بهذه المجموعاتِ الأربعِ من الإصلاحات سيُعدِّل مفاهيمَنا الموجودةَ مسبقًا حول الحرية السياسية والمساواة السياسية في سياق الاستفادة منها. ومع ذلك، فسيُحقِّق بعض سلطتِه وتوجُّهه من الخدمة التي سيقدِّمها لمفهومٍ يتعلق بإنسانيتنا — وهو المفهوم ذاته الذي يتحدَّد بالأفكار الثلاث التي ناقشتُها من فوري. وهذا المفهوم ليس ثابتًا في حد ذاته؛ فهو يمتلك حياةً وتاريخًا لكنه يفتقر إلى جوهرٍ دائم. وهو يستمد المعنى والقوة من الطرق التي نُدرِكه بها في الحياة وفي الفكر.

إن فلسفة المستقبل هي فلسفة تتعلق بكيف نصنَع عوالِم المستقبل، عوالِم مستقبلية مختلفة. تُعَد إعادة تنظيم السياسة الديمقراطية مثالًا على مراجعة الممارسة؛ فهي مثالٌ على المنفعة الفريدة؛ لأنها تتناول شروطَ ممارسةٍ تضع الشروط التي نبتكر فيها في العديد

من الممارسات الأخرى. نحن نجعل أنفسنا ربانيِّين أكثر من دون التظاهر بالإفلات من الظروف المفسرة للمحدودية finitude والفَنائية.

المواقف الفلسفية المتعلقة بهذه الأفكار

تدلُّ هذه الأفكار حول الإنسانية على ثلاثةِ مواقفَ فلسفية. وبالإضافة إلى الأفكار، تشكِّل المواقفُ صميمَ البرنامج الفكري الذي نستكشفه في هذا الكتاب.

إن الموقف الأول هو التزام باقتران النظرية بالعمل. إن وجهاتِ نظرنا حول الذات والمجتمع — وهي وجهاتُ النظر الموجودة في مركز البراجماتية المردكلة — لم تكن قَط أكثر من تعميقِ أفكارِ عاملٍ عادي في حياةٍ عادية. نحن نُرخي الصِّلاتِ التي تربطُ الأفكار بالأفعال لنخلع عليها عموميةً أكبر، لكننا لا نحلُّ هذه الروابط. ليس هناك اختلافٌ أساسي بين نوعية تأمُّلنا الذاتي في قبضة النشاط وبين طبيعة تفكيرنا ونحن نأخُذ خطوةً إلى الوراء؛ فالفيلسوف لا يُتقِن أي أسرارٍ محرَّمة على العامل.

إن استمرارية التأمل بصورةٍ متساوقة مع النظرية ضدَّ السياق لا يُعفِي النشاط التأملي من الوقوع تحت ضغطٍ فريد، وهو الإغراء الدائم للتفكير المتخصِّص لمطابقةِ روتيناتِ مجتمعٍ بعينه وأعراف ثقافةٍ ما بالطريقة التي تعمل بها الأمور على نحوٍ صحيح أو تكون عليها بالضرورة. تُشعِرنا الأزمات غير المتوقَّعة بالعَجز، فتكشف المعيَّن والمحتمَل كما هما، بحرمانهما من الغشاء الخادع للسلطة والضرورة. وعلى أي حال، فلسنا مضطَرين إلى انتظار حدوث تغيُّرٍ جذري لتحرير أنفسنا من خُرافاتنا. وبدلًا من أن ننتظر، بوسعنا أن نتخيَّل. يقوم الخيال بعمل الأزمة من دون حدوث أزمة.

أما الموقف الثاني فهو رفضُ الفكرة الشبَحية للاحتمال. نحن نعتقد أنه قبل أن يصبح الشيء فعليًّا فقد كان محتملًا. وباعتباره احتمالًا لم يتحقَّق حتى الآن، فقد كان جاثمًا كشبَح ينتظر الإشارة[1] التي تسمح له بالسير إلى خشبة مسرح الواقع.

وبالترافُق مع وجهة النظر الشبَحية هذه للاحتمال، تسير فكرة أنه بوسعنا — من حيث المبدأ على الأقل — أن نتمكَّن من تخطيط الأفق الخارجي للحالات الممكنة للشئون

---

[1] Cue: هي كلمة أو عبارة في مسرحية تُشعِر الممثل بأن دَورَه في الكلام قد حان. (المترجم)

أو العوالِم المحتملة. وكل ما يحدث في الحقيقة في عالمنا لا يمثِّل سوى مجموعةٍ ثانوية من هذا الواقع الأكبر.

وعلى أي حال، من موضع الأفضلية للفعل التأملي، لا يكون المحتمَل سلفًا للفعلي actual بل نتيجة له. لقد ظهر شيءٌ جديد في العالم، وهو شيء ربما نكون قد صنَعناه بأنفسنا، والذي ربما ظهَر من خلال انتهاك قواعد الاحتمال والملاءمة المصنَّفة في الأنظمة الراسخة للمجتمع أو الفكر. وبعد ذلك نقوم بإعادة ترتيب وجهة نظرنا حول القيود المفروضة على تحوُّل قِطعٍ بعينها من العالَم. وما إعادة الترتيب هذه سوى صورتنا لما هو محتمَل. وعند فهمها على نحوٍ صحيح، فهي تمثِّل توهُّجًا لاحقًا afterglow ننظر إليه الآن، على سبيل الخطأ، باعتباره ضوءًا سابقًا. antecedent light

وبالتالي، يعني الأمر أننا لا نستطيع أن نعرف، عند النظر من أيِّ نقطة في التجربة التاريخية أو السيرية، ماهية الحدود الخارجية لأشكال التنظيم الاجتماعي والتجربة الشخصية. وإذا كانت هناك حدود، فمن المرجَّح أن تكون حدودًا متحرِّكة. من أجل فهم حقيقة القَيد، نحن في حاجة إلى أن نثقَ بقدرة التسلسل وأن نُدرِك أوجُه القصور التي يفرضُها دستورنا الطبيعي، وكذلك تلك المفروضة من قبل حالتنا التاريخية. وعلى أي حال، فلا يلزم أن نلجأ إلى فكرة وجود أفقٍ ثابت من الاحتمال.

تنشأ أكثر أفكارنا عمومية حول الذات والمجتمع عن توسيع أكثر تجاربنا المحلية وضوحًا، والمصحَّحة بفعل تذكُّرٍ مدروس للأحداث الماضية وتخيُّل اتجاهٍ مستقبلي. ويُرينا مثل هذا التخيُّل كيف يُمكِننا تحويلُ ما لدينا إلى شيءٍ آخر، وكذلك ما يُمكِننا أن نحوِّله إليه؛ الذاكرة إلى نبوءة.

تنشأ الفكرة الشبَحية للاحتمال عن كراهية الجديد. والجديد، وفقًا لتلك الفكرة، ليس جديدًا تمامًا لأنه كان يُطارِد العالَم في السابق باعتباره محتمَلًا. وفقط عندما نطلِّق الفكر من الفعل، ستبدأ وجهة نظر بمثل هذه الغرابة عن تجربة الارتباط والفعل في فرضِ نفسها علينا كأنها تزوِّد ترياقًا للأوهام التي يتعذَّر اجتنابها للملذات المجسدة.

يتَمثَّل الموقف الفلسفي الثالث في نزع الصفات الطبيعية لأكثر الموضوعات أهمية — وهي المواد التي نصنع منها عالمنا الإنساني للمجتمع والثقافة. وهنا فإن البِنى المؤسَّساتية والأيديولوجية التي تشكِّل هذا العالم لا تُوجَد كأجسامٍ طبيعية تمتلك نمطًا وحيدًا وثابتًا من الوجود، بل تُوجَد بدرجةٍ تزيد أو تنقص. إن شيئيَّتها thingness — أي عرضها

علينا كحقائقَ طبيعية أو حتى كقدَرٍ محتوم – هو نتيجة لانعزالها النسبي ضدَّ التحدي والتغيير.

على خلاف الحقائق الطبيعية، فمن الممكِن أن تُوجَد هذه الحقائق الإنسانية بدرجةٍ قد تزيد أو تنقص. وكلما زادَت المسافة بين أنشطتنا للمحافظة على السياق وتلك الخاصة بتحويل السياق، كان الإحساس بوجودها أشدَّ قوة؛ فهي تُوجَد بصورةٍ أشدَّ قوة لأننا نتصرَّف ونفكِّر بصورة أكثر ضعفا؛ أي إن القوة التي تمتَص منا تنجذب إليه. وكلما قصرَت المسافة بين أنشطتنا للمحافظة على السياق وتلك الخاصة بتحويل السياق، وُجدَت هذه الحقائق البنيوية بصورةٍ أقلَّ وضوحًا. ونحن هنا نزداد قوةً لأنه يجري إضعافُها.

ولذلك فإن تطبيع العالم الاجتماعي لا يعدو كونه هلوسةً تتحول باستمرار إلى تعيُّن. ولا يُمكِننا الهروب من هذا السجن بمجرد التفكير بشكلٍ مختلف، بل يتوجَّب علينا أن نُعيد تنظيم المجتمع والثقافة بحيث يصبحان أكثر حرية. وعلى الرغم من هذا، فإن التفكير بشكلٍ مختلف يبدِّد بعضَ الأوهام التي تُبقينا مستعبَدين.

يرجع أصل المواقف الفلسفية الثلاثة التي استحضرتُها ودافعتُ عنها إلى العالم الإنساني؛ فلا يمكننا حملها على التفكير بشأن العالم غير الإنساني الذي يحيط بنا. إن عدم قدرتنا على عمل ذلك هي مصدر التناقُضات المتعلقة باللاشخصي، والتي ستتم مناقشتُها في الجزء التالي من هذا الكتاب.

في العالم غير الإنساني؛ يتعيَّن علينا أن نفصلَ بين نظرية الطلاق divorce theory وبين الممارسة، بواسطة النتائج التي تدفع بتفكيرنا إلى تناقضاتٍ يتعذَّر حلُّها. ومن خلال تجربة توجهها النظرية، يمكننا أن نخفِّف من عواقب هذا الطلاق؛ ومن ثَم فنحن نُنتِج في العلوم الطبيعية وكيلًا باهتًا لكنه قويٌّ للرابطة العميقة بين التأمُّل والفعل.

وفي هذا العالم الطبيعي، نجد أنفُسَنا في عالَمٍ لا يُمكِننا فيه أن نتقبَّل ولا أن ننبذَ الفكرة الشبَحية للاحتمال من دون تسميم أفكارنا بالالتباس والتناقض. يُمكِننا أن نُحاولَ فهم العالم باعتباره حقيقةً سرمدية في النهاية؛ وبالتالي فهي محكومة بقوانينَ لا تاريخ لها. وبذلك فنحن نُجبِر أنفسَنا على الجهد المستميت لرسم حدودِ ما هو محتمَل. ونظرًا إلى ارتباكنا بفعل التناقُضات التي يوجِّهنا إليها هذا الجهد، نحن نحاول الاستغناء عن فكرة النظر إلى المحتمَل باعتباره سابقًا مبهمًا لما هو حقيقي، لنكتشف أننا — بالقيام بذلك — نُضعِف على نحوٍ مُهلكٍ مفهوم وجود كونٍ يشبه القانون. وعند تحويل أفكارنا إلى

الطبيعة، نجد أنفسنا غير قادرين على حل الأشياء إلى الأفعال التي نشأَت عنها؛ وبالتالي غير قادرين على التمييز بين درجات الوجود.

إن بِنى المجتمع والثقافة هي قتالٌ تحوَّل إلى حجارة؛ فهي ما يأتي إلى الوجود ما دامت، وإلى أقصى حدود، مقاطعتنا لخلافاتِنا الأيديولوجية والعملية حول تنظيم الحياة في المجتمع. وعندما تتصاعد وتيرةُ القتال ثانية، تذوبُ تلك البِنى متحوِّلة إلى العمَل والتخيُّل الجماعيَّين التي ظهرَت منهما. وعندما نشكِّل البِنى المصمَّمة بحيث تدعو إلى إعادة بناء ذاتها، فنحن نحوِّلها إلى كلٍّ من أدواتٍ متفوِّقة لقوَّتنا وإلى انعكاساتٍ أكثَر دقَّة لإنسانيتنا.

يُمكِننا أن نجد في الطبيعة مقابلاتٍ لهذه الولادة لبنيةٍ ما من فعلٍ مُحطِّم للبِنى structure-destroying وفعلٍ صانعٍ للبِنى structure-creating. ومع تزايُد قوَّتنا عن قوة الطبيعة، يمكننا أن نقوم بأنفسنا بإطلاق عِنانِ هذه القوى. وعلى أي حال، فعندما تنصَهِر الأشياء في الطبيعة، حتى لو كان ذلك بفعل تدخُّلنا، فهي لا تذوب فينا نحن؛ فهي تبقَى غريبةً وأجنبيةً عنَّا وهي عديمةُ الشكل بنفسِ درجة كونِها كذلك عندما تتشكَّل.

الفصل الخامس

الزمن والتجربة

تناقُضات اللاشخصي

مصدَر التناقُضات

إن العالَم الوحيد الذي يُمكِننا أن نعرفَه ببداهةٍ واثقة هو ذلك العالَم الخاص بنا؛ ففيما يتعلق به، نحن نقف، بصورةٍ جماعية، ومع هذا ليس بشكلٍ منفرد، في موقع الخالق. إن تراكيبه المجمَّدة هي مجرَّد بقايا ما يُمكِن أن يصبح مرةً أخرى، وفي أي لحظة، علاقاتنا غير المجمَّدة بعضنا مع بعض. ومن هذه الكتلة المصهورة من التَّذَات (بين الذاتية intersubjectivity)، ومن الاختبار المتبادَل عَبْر موانع الأجسام المتميِّزة والوعي المنفصل، تنشأ مؤسَّساتُ المجتمع وعقائدُ الثقافة.

إن أجهزتَنا الإدراكية مصمَّمة وفقًا لمقياس هذا العالَم وسياقه الطبيعي الآني. وعلى أي حال، فلأنها تتميز بالخاصية البارزة للمرونة، واللاتناهي الوظيفي النسبي، والإزعاج الدائم في التوتُّر بين السياق المحدود والاشتياق الذي لا يشبع، والكفاح الذي لا يُمكِن إيقافُه، وهي مقدرةٌ لا يُنهيها إلا الموت، فمتناوَلنا يمتَد إلى ما وراء سياقاتنا الآنيَّة.

وهذا المتناول — أي التجاوز transcendence في المعجمية اللاهوتية — متضمَّن حتى في أكثر تجاربنا تفاهةً للفهم والرغبة. نحن نربط بين التفاصيل والنماذج الأولية prototypes، ونحاول التقاطَ أكبرِ قدْرٍ ممكِن من خصوصيتها عن طريقِ تجميعِ أو دمجِ هذه النماذج الأولية. وبهذه النماذج الأولية — أي مفاهيمنا حول أنواع الأشياء أو الأحداث — نستخرج أكبرَ قَدْرٍ ممكِنٍ من خصوصية التفاصيل. وعلى أي حال، هناك شيءٌ

في التفاصيل يبقَى غير ملتقط، لكنَّنا لا نستطيعُ تحديدَ قَدْرِه. ولهذا نقولُ عن التفاصيلِ إنها تفوقُ الوصف ineffable.

هذا الأفُق المنحسر للتفاصيل في أثناء فَحصِها بدقة من قِبل الفَهم يذكِّرنا بالبِنية العامة لحالتنا. إن علاقتَنا بسياقاتِنا المنظمة الخاصة للفِعل والفِكر مماثلة لهذه العلاقة بين التفاصيل والفَهم؛ ففينا، كما في التفاصيل التي يسعَى فهمُنا إلى إدراكها، تُوجَد بقية لا تنضب. ثمَّة حالةٌ مماثلة تنشأ في علاقاتنا مع الأشخاص الآخرين؛ فنحن نتعامل مع القبول والاعتراف من قِبل الشخص الآخر باعتباره علامةً على التوكيد المطلَق فيما يتعلق بمكاننا في العالم، وهو توكيدٌ لا يستطيع الآخرون تزويدَه مطلقًا؛ وبالتالي فنحن نطلب اللامحدود من المحدود.

ومع تحرُّكِنا مُبتعِدين عن هذا المسرح الإنساني وتحويل عقولنا إلى الطبيعة البعيدة، تقع أفكارنا في مجموعةٍ من التناقضات. هذه التناقُضات هي أوجُه التضارُب المتعلِّقة بالتجربة، والتي لا نستطيعُ حلَّها. كما أنَّنا، على أي حال، لسنا عاجزين كليًّا عن التعامل معها؛ فبوسعنا أن نخفِّف القيود التي تُخضع لها بصيرتنا وقوَّتنا؛ ومن ثَم نقوم في تعاملاتنا مع الطبيعة بإعادةِ ترسيخِ نسخةٍ باهتة من المعرفة العميقة والأكثر كمالًا التي يُمكِننا اكتسابُها من عالَمِنا الخاص. وعملية الإنقاذ هذه تجعل من العلوم الطبيعية أمرًا ممكِنًا.

وبالتالي، تزوِّدنا العلوم الطبيعية بمعرفةٍ تتسم بكَونها أقلَّ كمالًا من المعرفة التي يُمكِننا أن نستَقيَها من مفاهيمنا الاجتماعية والثقافية، أو بعضنا من بعض، أو من أنفسنا، كما تبدو صورتُنا منعكسةً في مرآة الشخص الآخر. وعلى أي حال، فبوسعنا أن نقلِّل من عدم كمالها وأن نزيدَ من قُوَّتها ببعض الحِيَل التسويفية. ونتيجةً لذلك، فنحن نُوهن قوة التناقضات، برغم أننا لا نستطيع التغلُّب عليها.

من الممكِن اختزالُ جميع تناقُضات اللاشخصي إلى اثنَين؛ تناقُض الزمن وتناقُض الموضوعية.

اللاشخصي والشخصي

يستند فهم تناقُضَي الزمن والموضوعية إلى وجهةِ نظرٍ معيَّنة حول العلاقة بين تجربتنا بذواتنا وتبصُّرنا بالطبيعة. وتتشارك النزعة الفلسفية التي أُطلق عليها في فقرةٍ سابقةٍ

اسمُ المذهب الطبيعي مع الفلسفة الدائمة وجهةَ النظرِ القائلة بأن اللاشخصي يمتلكُ قيمةً أعلى من الشخصي، ويسمَح بمعرفةٍ أكثر إحكامًا. وفي بعض الجوانب المهمة، نجد أن رسالة هذا الكتاب، لكونها مخلصةً لمعظم الأمور الأكثر تميزًا والأكثر إرباكًا في الثقافة الغربية الحديثة، مؤهَّلة بل وحتى عاكسة لهذه التراتُبية للقيَم والبصيرة. والآن هو الزمنُ الملائم للوصول إلى تعريفٍ أكثر وضوحًا ودقةً لمحتوَى وأساسِ هذا التأهُّل أو الاعتكاس.

ليس هناك في هذا الخط من التفكير ما يُنكِر أننا جزء من الطبيعة، ولا شيء فيه يحتكم إلى وجود مادةٍ روحيةٍ متلاشية مُعْفاة من الطبيعة وقوانينها. وتتمثَّل القضية هنا في التوصُّل إلى أفضلِ طريقةٍ لتناوُل العلاقة بين الطبيعة الموجودة بداخلنا، كما نلتقيها ضمنَ عالَم من المبادرة والتواصُل الإنساني، وبين الطبيعة خارجنا، كما نتعامل معها فيما وراء حدود ارتباطاتنا مع الآخرين ومع أنفسنا. وفي سبيل استكشاف هذه العلاقة، نحن لا نقارن بين ما هو إنسانيٌّ وما هو طبيعي؛ بل نُقارِن بين التجربة الطبيعية للإنسانية والتجربة الإنسانية للطبيعة.

هناك حقيقتان — من الحقائق الطبيعية — تؤديان دورًا محوريًّا في تشكيل التجربة الطبيعية للإنسانية. بناءً على أُولى هاتَين الحقيقتَين، تمتلك معرفتُنا الموجهة للفعل أفضليةً على المعرفة المعزولة عن الفعل. وبناءً على الحقيقة الطبيعية الثانية، فإن ذلك الجزء من المعرفة الموجهة للفعل الذي يخاطب عالمنا الخاص — أي العالَم الإنساني — قادر على تحقيق اختراقٍ لا يمكن أن ينافسه فيه أيُّ جزءٍ آخر من معرفتنا. وباعتبارهما معًا، تقترح هاتان الحقيقتان الطبيعيتان أسبابًا لرفض فكرة أن المعرفة الأكثر موثوقية هي معرفة اللاشخصي. ومن خلال القيام بذلك، فهما تُسهِمان أيضًا في خلفية المعتقدات التي تدعَم القيمة البارزة للشخصي.

تتعلَّق أولى هاتَين الحقيقتَين الطبيعيتَين بخاصية العقل باعتباره أداةً لحل المشكلات، والمبنية على مقياس كائنٍ حي معرَّض للموت. تخيِّم ظلال أفكارنا على أفعالنا، وتُنفذ أعمالنا في العادة من أجلِ اغتنام الفرص وتفادي الأخطار. وعلى هذا المقياس الإنساني، يتواجَه الفكر باستمرار مع المقاومة التي تفرضُها الطبيعة المحيطة بنا والمتجسِّدة فينا.

ولكننا لا نُصادِف هذا العالَم بصورةٍ مباشرة؛ لأننا لسنا روحًا كونيةً متحرِّرة من الجسد؛ فنحن لا نصادفه سوى ضمن العالم المتألِّق لمدركاتنا؛ وبالتالي، فإن الفلسفة تُناقِش ما إن كانت عمليات تحرير الإدراك تمثِّل علاماتٍ موثوقة على الطبيعة الحقيقية للعالم أم أنها مجرَّد هَلْوسة، تُمارِس سلطاتها بموجبِ وزنِ اتساقِها الخاص.

وعلى أي حال، فنحن نستَمر في الاعتماد على مبدأ الفعالية؛ فنحن أشبه بنفَر من العميان الذين يحملون عِصيَّهم لتحسُّس العقبات التي أمامهم؛ وبالتالي فإن تخمينَنا الناجح يُكافأ بألا نصطدم ونسقط، وبأن نتقدَّم إلى الأمام إلى وجهتِنا المطلوبة. وسواء أكانت رسالة الأحاسيس تكشف الحقيقة أم لا، فنحن نجد التوجيه والتصحيح في المقاومة التي تفرضُها الطبيعة على إراداتنا، لكن فقط في ذلك المسرح الصغير الذي يُمكِننا التمثيل على خشبته.

لن يكون العقل قادرًا على حل المشكلات بالطريقة التي تميِّزه إذا أخفق في امتلاك الخواص التي تجعل نشاطه في حل المشكلات مختلفًا تمامًا عن مثيله في ماكينة أو زومبي[١] ولحل المشكلات بالطريقة التي يعمل بها يجب أن يكون العقل قادرًا على تمثيلِ موقفٍ ما ككلٍّ متكامل؛ أي إنه يجب أن يكون مُجملًا totalizing وهذا الدافع المُجمل هو ما يجعل الوعي على ما هو عليه. ولأن كل مثل هذا التمثيل المُجمل غير مكتمل وجدلي — أي إنه جيدٌ لبعض الأشياء وسيئ لأخرى — فإن العقل باعتباره وعيًا يجب أن يتصارَع إلى الأبد مع صِدام التمثيلات؛ أي مع الغموض، والشك، والظلام.

ولحل المشكلات بالطريقة التي يعمل بها، يجب أن يكون العقل قادرًا أيضًا على القيام بخطواتٍ لم يقُم بها من قبلُ، وفقًا للقواعد التي يُمكِنه صياغتُها، إذا كان بوسعه ذلك أصلًا، فقط بعد أن يقوم بها. وبكلماتٍ أخرى، يجب أن يكون قادرًا على ألا يكرِّر نفسه. هذا الدافع من المفاجأة، والابتكار، والتجاوز، عند اقترانه مع الدافع المُجمل، يحوِّل الوعي إلى ما نسمِّيه بالتخيل، ويمثِّل جزءًا لا يُستَهان به من قدرة العقل على مواجهة مشكلات التجربة الموجهة للفعل.

أما الحقيقة الطبيعية الثانية فتتعلق بواحد من أنواع معرفتنا الموجهة للفعل؛ وهي المعرفة بعالمنا الخاص، وبالمجتمع والثقافة. وفيما يتعلق بهذا العالم، يُمكِننا أن نأمل في الحصول على معرفةٍ تختلف عن أي معرفةٍ أخرى لأنها معرفةُ الخالقِ بخلقه. وتتوافق هذه المعرفة مع مبدأ البناء؛ يُمكِننا أن نتعرف، بشفافيةٍ لا نظير لها في أي جزءٍ آخر من تجربتنا، على ما صنَعناه بأنفسنا. هنا، وهنا فقط، يُمكِننا أن نتمنَّى الاستغناء عن نَبوت العميان وأن نرى بعيونٍ مفتوحة على اتساعها.

---

[١] zombie: الزومبي هو ميتٌ أُعيد إلى الحياة من غير أن يستعيد القدرة على الكلام أو حرية الإرادة. (المترجم)

إن المنظور الرباني الذي تعزوه كلٌّ من الفلسفة الدائمة والمذهب الطبيعي الحديث، بطرقهما المختلفة، إلى معرفتنا غير المتحيِّزة بالنظام الطبيعي ينطبق، بملاءمة أكبر بكثير، على معرفتنا الإنسانية بالعالم الإنساني. وعلى أي حال، فهو لا يفعل ذلك تلقائيًّا أو بالتساوي؛ فقابلية تطبيقِه المتزايدة هي نتيجة تحوُّلٍ ناجح للحياة الاجتماعية والثقافية في اتجاهٍ معيَّن.

إن ترتيبات المجتمع والثقافة تحارب بعناد لا يلين؛ فهي تبقى على قيد الحياة عن طريق إيقاف أو احتواء النزاع العملي والرؤيوي. وكلما زاد تنظيم المجتمع والثقافة لزيادة المسافة بين أنشطتنا المحافِظة على السياق وتلك المحوِّلة للسياق، ازداد اكتسابُ هذه الترتيبات لمظهر الحقائق الطبيعية. وهي تظهر بالنسبة إلينا كمسلَّمات، كقدَرنا الجماعي. وفي الحقيقة، ذلك هو ما تتحوَّل إليه حينئذٍ، بصورةٍ ما.

فقط من خلال كفاحٍ طويل، يحتل معظمُ تاريخ البشرية، يمكِننا إصلاح المجتمع والثقافة لتقليل المسافة بين الخطوات العادية التي نقومُ بها ضمنَ سياقٍ مؤسَّساتي وأيديولوجي نأخذه باعتباره من المسلَّمات، وبين الخطوات الاستثنائية التي نقوم من خلالها بإعادةِ تشكيلِ ذلك السياق، بالتدريج وخطوةً خطوة. ومن بين علاماتِ نجاحِنا أن يصبح التغيير أقلَّ اعتمادًا على وقوعِ كارثة، وأفضلَ قدرةً على أن يأتي من الداخل، كامتدادٍ لأنشطتنا العادية.

إلى حدٍّ ما، يُمكِن للتخيُّل أن يتوقع الحركة في هذا الاتجاه، وأن يفعل الأزمة من دون أزمة. وإلى ذلك الحد، يُمكِنه أن يبدِّل طبيعة الضرورات الخاطئة للمجتمع والثقافة، بعرضِها في صورة البِنى التي هي عليها بالفعل. وفي هذا الجهد، على أي حال، لا يتجاسَر الخيال على توقُّع أن يكون ناجحًا تمامًا. إن تحوُّل transmutation فرضيَّاتِنا المؤسَّساتية والأيديولوجية إلى حقائقَ طبيعيةٍ خاطئة ليس مجرَّد قطعة من الوعي الخاطئ بالإمكان تبديدها بفعلٍ يتعلق بالتنوير، بل هي حقيقةٌ واقعة، ناتجة عن المؤسَّسات والممارسات التي تظل متحصِّنة ضد التحدِّي والتغيير، باستثناء عندما تُجبر على ذلك بفعل صدمةٍ خارجية أو بواسطة نزاعٍ عادي؛ حيث تتفاقم حتى تخرج عن السيطرة. أما الترتيبات المُطبعة naturalized للمجتمع والثقافة فهي دومًا معتمة جزئيًّا — ليس فقط لأنها ترتدي المظهر الكاذب للطبيعة، وتمثِّل السياق العرضي للنزاع باعتباره عقلانيًّا أو ضروريًّا، ولكن أيضًا لأنها تُظهِر وتُيسِّر ملكوتَ الموتَى على الأحياء.

وفي سبيل إصلاح المجتمع والثقافة لوضعهما بصورةٍ أكثر كلية في متناوَل الإرادة المتحوِّلة، نحن نضعُهما أيضًا بصورةٍ أكثر كمالًا في قبضة التخيُّل التحوُّلي. وبما أننا نجحنا — ونحن لا ننجح أبدًا إلا على نحوٍ متردِّد ونسبي — فإن مبدأ البناء — أي المعرفة التي يُمكِن للصانع أن يكتسبها عن مصنوعته — ينطبقُ بقوةٍ أشد. وهنا نصبح أعظمَ وأكثَر حرية، ونتمتَّع ببصيرةٍ أعمقَ فيما يتعلق بعالَم من صُنعنا نحن.

أما نظير مبدأ البناء في وعينا الأخلاقي فهو دافع تحطيم الأصنام iconoclasm؛ أي رفض الحقيقة والقيمة غير المشروطة للعوالم المشروطة والمَعيبة التي نبنيها، والتأكيد أن هناك دائمًا فينا، فرديًّا وجماعيًّا، أكثر مما يُمكِن أن يكونَ فيها أبدًا، فإن التعبير الأكثر اكتمالًا لهذا الالتزام المحطم للأصنام هو تطوير أنماط من الحياة والوعي تزوِّدنا بالوسائل والمناسبات اللازمة لمقاومتها وإصلاحها. وبهذه الطريقة، فهي تجنِّبنا الاضطرارَ إلى الاختيار بين الانهماكِ فيها بكل قلوبنا والاحتفاظِ بالكلمة الأخيرة لأنفسنا، فيما يتعلق بالمقاوَمة والسُّمُو.

يُعد خلقُ مثل هذه المجتمعات والثقافات إنجازًا يتحدَّث عن نفسه بقدرته على الترويج لأكثر مصالحنا أساسية، ليس فقط مصلحتنا في السيطرة على السياق، الذي هي أكثر مَلامحِه مباشرة، ولكن أيضًا مصلحتنا في إعادة الالتئام التجريبية إلى الناس والموارد من أجل النمو الاقتصادي، ومصلحتنا في التدمير الدائم لكل المخطَّطات الراسخة للتقسيم والتدرُّج الاجتماعي لمصلحة قدرتنا على إعطاء أنفسنا بعضنا لبعض باعتبارنا المخلوقاتِ الأصليةَ الراديكالية التي نعتقد في النهاية أننا هُم، وليس كمجرد رموزٍ في أيٍّ من مثل هذه المخطَّطات.

إن الاختراق الذي ينتج بصورة أقلَّ اكتمالًا عن مبدأ حل المشكلات وأكثر اكتمالًا عن مبدأ البناء له تكلفة، وهذه التكلفة هي أن المعرفة التي يَعد بها كلٌّ من حل المشكلات والبناء، للأفضل والأسوأ، تكونُ ذاتَ مصلحة. ومع تزايُد الاختراق مع انتقالنا من المبدأ الأول إلى الثاني — من استخدام الرجل الأعمى لعصاه إلى البصيرة التي يُمكِن لخالقٍ بشَري أن يمتلكَها عن خلقه الاجتماعي والثقافي — تزداد أيضًا أهمية امتلاك المصلحة في الخطوة نفسها. وهنا تنمو البقية البراجماتية في فكرنا فيُصبح ما نعرفه ملوَّثًا بفعل ما سنعرفه.

إن تخميناتنا المتعلقة بحل المشكلات، على المقياس الذي يُمكِن فيه للفكر أن يرافق العمل، لا تمتلك سوى البقية البراجماتية لعصا الرجل الأعمى؛ فنحن نحكُم عليها من

خلال استخدامها في تَمكينِنا من السير للأمام من دون أن نسقط، أما المقاومة التي نُواجِهُها فيُمكِنها أن تدعم التخمينات البديلة، كما أن تفوُّق بعض هذه التخمينات على غيرها قد يتغيَّر ونحن نُعيد توجيه جهودنا.

تحتوي مفاهيمنا عن الإنسانية والمجتمع بقيةً براجماتية بمعنى أكثر ردكلةً بكثير، ونحن لا نستخدمها فقط كأسلحةٍ في صراع المصالح الواقعة في شَرك الرؤى، لكننا أيضًا غيرُ قادرين على أن نحذف منها خاصيةَ تحقيقِ الذات المتعلقة بالنبوءات. ويعني التعامُل معها كأدلةٍ إرشادية أن نمنحَها درجةً ما من القوة التحوُّلية. بَيدَ أن هذه القوة لن تكون غير محدودة — فلن تُحل القيود غير الملحوظة داخلَنا وحولَنا تحت ضغط الأمنيات — لكنها ستكونُ حقيقية. وهي تنتُج عن العديد من المصادر؛ أن فكرة المجتمع — حتى فكرة المجتمع الحر، التي تستند إلى التعاون بين الأفراد المطمئنِّين إلى تساوي الفُرص والاحترام — ليست لها ترجمةٌ فريدة وغير خلافية غير أنها تنظيمٌ معيَّن للحياة الإنسانية، وأن فهمَنا للمصالح والنماذج بالنسبة إلى الممارَسات والمؤسَّسات التي نتخيَّلها فيها من الممكِن تحقيقه، بحيث تكون هناك علاقةٌ داخلية بين تفكيرِنا بشأن تلك النماذج والمصالح وتفكيرِنا بشأن هذه المؤسَّسات والممارَسات، وأن الوعي يكونُ دومًا فرديًّا ومتجسدًا في كائنٍ حيٍّ منفرد، في حين أن المجتمع والثقافة هما منشآتٌ جماعية، لا تخضع مباشرةً لسيطرة الإرادة والتخيُّل الفرديَّين، وكذلك، وقبل كل شيء، فإن أيًّا من أنماطنا للحياة في المجتمع والثقافة لا يُمكِنه استنفادُ مواردنا من البصيرة والتجربة، والتي تتجاوزُها دائمًا.

ومن أجل كل هذه الأسباب، فإن تفكيرنا بشأن العالَم الذي نصنعه يظل إلى الأبد مغمورًا في ظلال الغموض، والإسقاط، والانخداع، وخداع الذات، في حين تتنكَّر الإرادةُ كبصيرة، وتتمنَّى أن تُصبح الفكرة حقيقة. وعلى أي حال، فكل هذه العيوب هي استثناءٌ للاختراق الخاص الذي نتمتَّع به في الميدان الذي ينطبق عليه مبدأ البناء، أقل من كَونِها السِّعر الذي يجب أن ندفَعه مقابل ممارسة هذه السلطة.

لنفترِض أننا تركنا ميدان معرفتِنا بالعالَم الذي صنعناه، والذي فيه مبدأ البناء، مع بقاء وَعدِه بالتبصُّر من الداخل صحيحًا إلى حدٍّ نجاحنا في خلق المجتمعات والثقافات التي تمنحُنا الوسائل التي يُمكِننا بواسطتها أن نتحدَّاها ونغيِّرها. ولنفترِض أننا بعد أن تركنا مأوى التخيُّل هذا الذي انكمَش على مخلوقاته الجماعية الخاصة، حينئذٍ سنُواصل السفر مبتعدين عن سياق تجربتنا الداخلية، حتى نتجاوَزَ حدودَ معرفتنا بذلك الجزء من

العالَم الطبيعي الذي تُواصِل فيه أفكارُنا تظليلَ أعمالنا. وأخيرًا، نحن نتحوَّل خارجًا إلى الحقائق المِجهَرية أو العِيَانية التي تقع فيما وراء مُتناوَلنا الآني. وهنا موضع العلم.

علينا الآن أن نُعيد خَلقَ الظروف التي تسمح لنا بتشكيل تخميناتٍ موثوقة في العالم الذي يُمكِننا الوصول إليه. ونحن نعمل ذلك بمد عصا الرجل الأعمى من خلال أدواتٍ أو آلاتِ العالِم، ونفعل ذلك أيضًا بتنظيم التجارب التي تُحاكي تجربةَ الرجل الأعمى للضرب بعصاه مقابلَ الموانع، أو تجربته في اكتشافِ أن طريقه مفتوحٌ بصياغة الفرضيات وفقًا لتجربته المتعلقة بالمقاوَمة أو التقدُّم.

قبل أن يُمكِن أن تُصبح عقيدةً تتعلق بالفلسفة الطبيعية أو فرضيةً عاملة للعلوم الطبيعية، فإن فكرتنا القائلة بأن كل الحقيقة محكومةٌ بشبكة من الارتباطات السببية تمثِّل فعلًا إيمانيًّا، وهو فعلٌ إيماني من حيث قدرتنا على فهم كل الحقيقة بطريقةٍ تبقى مشتركةً مع تلك التجارب الأولية لتلمُّس طريقنا بعصا الأحاسيس في عالَمَنا المباشر. وكما يُكافَأ الرجل الأعمى بالوصول إلى وجهته إذا استنتج أفضل الاستدلالات من استعماله للعصا، يُكافأ العالِم بتوقُّع النتائجِ التجريبية إذا كان يعرف كيف يستفيدُ إلى أبعدِ الحدود مما تسمحُ له أدواتُه بافتراضه.

وكلما أوغلنا في التحرك مبتعدين عن نشاط الإرادة والتخيُّل المُوجه إلى العالم الإنساني الذي نبنيه، وبعدئذٍ مبتعدين حتى عن تلك الأجزاء من الطبيعة التي يُمكِننا أن نمسَّها مباشرة، معتمدين على الأدواتِ لتمديد مدى أحاسيسنا وعلى التجارب لتوسيعِ مجالِ اصطداماتنا مع الطبيعة، ازداد احتمال أن هذه المعرفة التي يُمكِننا اكتسابُها ستكون ملوَّثة بغلافٍ مجازي يتعذَّر استئصاله.

أما الأكثر أساسيةً من بين هذه المجازات فستكون فكرة التسبيب الكوني universal causation نفسها، تليها الأفكار المألوفة والعامة الأخرى مثل القوة، والمادة، والطاقة. وكما أن البقية البراجماتية التي تقوِّض تقارُبَ أو موضوعيةَ الفِكر تبلغُ أكبر مدًى لها بالضبط حيث يمكننا أن نتمنَّى اكتساب المعرفة الأكثر حدَّة — أي التبصُّر بالعوالم الاجتماعية والثقافية التي نبنيها بشكلٍ جماعي — فكذلك يبلُغ الغِلاف المجازي أثقلَ وزنٍ له عندما يكون تفكيرنا بشأن الطبيعة أكثر كونيةً وطموحًا لأنه أشدُّ انفصالًا عن أنفسنا.

وعلى أي حال، فإن تلوُّثَ المعرفة هذا بفعل المجاز سيتم تعويضُه بفعل لامبالاة تمثِّل الجانب العكسي للاهتمام المستبطن لوجود البقية البراجماتية في أفكارنا حول أنفسنا.

ومع ذلك فإن الأدلة والتجربة قد تدعَم التمثيلات، والتخمينات، والنظريات البديلة. وعلى أي حال، فإن اختيارنا من بينها سيتعرَّض لقدْرٍ أقلَّ من التشتيت بفعل مصلحتنا في جعل العالم — عالمنا — يسير بطريقةٍ ما بدلًا من أخرى. وربما كانت لدينا مثل هذا المصلحة بسبب تصوُّراتنا المسبقة — المنهجية، أو الميتافيزيقية أو اللاهوتية — لكنها ستكون أضعفَ وأقلَّ وضوحًا. سيتم تبسيط معايير النجاح؛ ومن ثَم سيكون من الملائم وجود تقارُب من نوعٍ لا يمكننا أن نتوقَّعه في معتقداتنا حول المجتمع والإنسانية (وحينئذٍ فقط، في معرضِ تمرُّدنا ضد الطبيعة المفكَّكة للمعرفة العلمية، ونحن نُصِر على البحث عن تفسيرٍ لكل شيء، وعلى اكتشاف ما يعنيه مثل هذا التفسير لموضعنا في العالم، ستظهر مشكلة البقية البراجماتية بصورةٍ أكثر حدَّة داخل العلم ذاته. وفي حين تصبح أكثَر شموليةً وأقلَّ ارتباطًا بالدليل والتجربة، تتوقَّف أفكارنا حول الطبيعة عن أن تكون قابلةً للانفصال عن مشاريعنا الخاصة بأنفسنا).

قد نُغرى بأن نسيء فهم نجاحنا المحدود والمتميِّز في التنبؤ العلمي والسيطرة التقنية كعلامةٍ على أننا نرى العالم كما هو عليه بالفعل، وقد نُحاوِل نسيانَ أننا نراه مسجونًا في منظور المخلوق الفاني وندَّعي رؤيته بعينَي الله. وبعد ذلك قد نبدأ في التعامل مع معرفتنا بالعالَم الإنساني باعتبارها معرفةً أكثر غموضًا، وأكثر إثارةً للجدل، من معرفتِنا المتدرِّجة، والتقارُبية، والأكثر موثوقيةً بالطبيعة والكون.

ارتكبَت الفلسفة الدائمة هذا الخطأ بصورةٍ ما، في حين يرتكبه المذهب الطبيعي الحديث بصورةٍ أخرى. ويرقى ذلك لاعتباره سوءَ فهمٍ هذَياني لحالتنا. تمثِّل لامبالاتنا الجانبَ الآخر من تباعُدنا؛ فنحن نرى حقيقةً بعيدة بصورةٍ مبهمة عَبْر الزجاج، متجسِّدة في صورة مخلوقاتٍ فانية، باستخدام وإساءة استخدام القدرات المُجملة والمُتجاوزة للوعي، مضخِّمين أحاسيسَنا عَبْر الأدوات، وتجاربنا من خلال التجارب. لا يُمكِننا أن نأمل في وصفِ وتوضيحِ تلك الحقيقة إلا بواسطة اللجوء إلى الأفكار التي تتطلَّب العديد من طبقات الترجمة إلى لغةٍ يُمكِننا أن نستخدمَها لوصفِ ما نجدُه في العالَم القريب منا؛ العالم الذي يظل فيه الفكر مقترنًا بالفعل action.

وفي مقابل هذه الهلوسة، يجب علينا أن نُنقِذ أنفسَنا بواسطة تواضُع يعمل كطرفٍ مقابل في أفكارنا حول الطبيعة والكون لتحطيم الأصنامِ الذي يجب أن يُلهِم معتقداتِنا حول المجتمع والثقافة.

تناقُض الزمن

يكشف تناقُض الزمن الصراعَ بين حقيقة الزمن — أي الصفة التاريخية للكون — وبين الصورة السببية للعالَم. لنفترض أن الزمن وَهْم، أو ملمحٌ ثانوي للذاتية subjectivity الإنسانية، بدلًا من أن يكون خاصيةً موضوعية للطبيعة؛ وبالتالي فلا يُمكِننا إصدارُ الأحكام السببية أو تزويد تفسيراتٍ سببية للأحداث من دون تضليل أنفسنا؛ لأن جميع العلاقات ستكون متزامنة، أما التركيب الحقيقي للعالَم فسيكون شبكةً من القيود المتزامِنة المتبادَلة. وإذا أطلقنا على هذه الشبكة اسمَ السببية، فنحنُ نتلاعَب بالألفاظ. إن العالِم المرئيَّ حقًّا سيكونُ متشعِّب الجوانب بصورةٍ أبدية، والذي لا يُمكِن أن يُعبِّر عنه سوى عقلٍ إلهي، متحرِّر من شِراك الفَناء والمحدودية؛ لأنه ليست السببية وحدها التي ستُترك دون مبرِّر حينئذٍ؛ فالحياة نفسها كما نعيشها — أي رحلتنا المبهِرة والمروِّعة من الولادة إلى الموت — ستكون مجرَّد هَلْوسة.

ولنفترض، وعلى العكس من ذلك، أن الزمن حقيقي، ويمُر بجميع الخطوات وصولًا إلى التنظيم النهائي للطبيعة. حينئذٍ لا يُمكِننا أن نُصدِر أحكامًا سببية إلا بمعنًى مصحح ومحدود للغاية، ولن ينطويَ الكون على قوانينَ دائمةٍ لتنوير مثل هذه الأحكام. أما النظاميات شبه القانونية التي نبني عليها أوصافَنا السببية فلن تكون سوى أوصافٍ تقريبية ومؤقَّتة لبعضِ حالاتِ الكون، وستكون هذه الحالاتُ محدودةً زمنيًّا، حتى إذا كان الزمن طويلًا جدًّا. كان هناك زمنٌ لم تكن تنطبق فيه هذه القوانين، حتى بصورةٍ تقريبية، وسيأتي زمنٌ آخر لن تعود فيه صالحة.

وإذا ادَّعَينا أن ثمَّة قوانينَ عليا تحكُم تعاقُب دولِ العالم وقوانينِها العابرة، فنحن نستحضر وجود حقيقةٍ أخرى تسمو فوق الكونِ الحالي. نحن نتخيَّل أن هذه الحقيقةَ الأسمى هي نفسُها غير مبتلَعة في الزمن.

عندما نتقبَّل فكرة أن الزمن يمُر بالخطوات كافة، وأنه لا يُوجَد شيءٌ لا يغزوه الزمن ويدمره، فنحن لا نُصادر الحق في تزويد التفسيرات السببية بمعنًى معدَّل بصورةٍ متطرفة. نحن نُعمِّم بصورةٍ تناظريةٍ من حالاتٍ معيَّنة في الكون، والواقعة ضمن حدود الزمن، فنقول ما دامت بعضُ الملامح الحاسمة لهذه الحالات مستقرة، فستنطبق بعضُ النظاميات شبه القانونية. وعلى أي حال، نحن ندرك أنه، حتى ونحن نستحضر مثل هذه النظاميات لوضع أساس لتفسيراتنا السببية، قد تكونُ في سبيلها إلى أن تُلغَى.

إن أي نظامٍ اجتماعي واقتصادي، بمجرد أن يستقرَّ من خلال توقُّف النزاع على أسُسه المؤسَّساتية والأيديولوجية، يقدِّم علاقاتٍ منتظمة، وإذا سمَحنا لهذا النظام بالتطبُّع، وإذا تغاضَينا عن قُدرتنا على تحدِّيه وتغييره فقد نُغرى بأن نخلط على سبيل الخطأ بين روتيناته وبين القوانين العالمية والأبدية للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي. وعندما نُنكِر مثل هذا الارتباك، فلا يُمكِننا أن نفكِّر في تحوُّل أو تعاقُب النظم إلا بواسطة الاستدلال من سجل التجربة الماضية وبالتنويه النبوئي للفُرص التحوُّلية غير المدركة، وهذه أيضًا هي الخاصية التي يجب أن تميِّز تفكيرنا بشأن الطبيعة — ولو بقدْرٍ من الحميمية والثقة أقلَّ من التفكير بشأن الإنسانية — إذا كان الزمن يمُر بجميع الخطوات بالفعل.

ولذلك فإن وجهة نظرنا التقليدية للتسبيب ليس لها أي معنًى؛ لأن التسبيب إما أنه، مثل الزمن نفسه، مجرَّد وهم، وإما أنه — بسبب حقيقة الزمن — يفتقر إلى أساسٍ فيما وراء الزمن. أن نفكِّر سببيًّا، إذن، هو في أحسن الأحوال أن نفكِّر بواسطة سلسلة من الدوائر المتراكزة، أو التموُّجات المتوسِّعة، حول تجربتنا المباشرة؛ وبالتالي فإن الموقع المتوسِّط الذي يُوجَد فيه الزمن، ولكن ليس كثيرًا جدًّا — والذي هو فيه أكثر من وَهْم لكن أقل من سيد — هو مجرَّد أمنية. وهي أمنيةٌ للهروب من استبداد الزمن على الفكر، بالنظر إلى أننا لا نستطيع الهروب من استبداده على الحياة.

في العالم الإنساني، يُمكِننا — ونقوم بالفعل — حلُّ تناقُض الزمن باقتناص جانبه الثاني. يبيِّن تاريخ النظرية الاجتماعية أنه حتى في تفكيرنا بشأن المجتمع والذات، فنحن لا نصل بسهولة إلى هذا القَبول للخاصية التاريخية لوجودنا، وعلى الرغم من هذا فنحن نتوصَّل إليه في النهاية.

لا يُمكِننا حل تناقُض الزمن لأنه يلوِّث فهمَنا للطبيعة. ومع ذلك، يُمكِننا أن نُوهن قوَّتَه بأن نطوِّر في العلوم الطبيعية نظيرًا مُخففًا لفهمنا التاريخي للإنسانية. إنه حادثٌ متعلق بالتطوُّر التاريخي للعلوم الحديثة فضلًا عن كونه إيحاءً بأي ملمحٍ عميقٍ ومستديمٍ للعلم يدُل على أن القياس الكمي لغاليليو[٢] وميكانيكا نيوتن[٣] قد سبَقَا التاريخ الطبيعي

[٢] Galileo: غاليليو غاليلي (١٥٦٤–١٦٤٢م) فيزيائي وعالم فلك ورياضيات إيطالي، وواضع أُسس العلم التجريبي الحديث. (المترجم)

[٣] Newton: السير إسحاق نيوتن (١٦٤٢–١٧٢٧م) رياضي وفيزيائي إنجليزي، وضع قانونَ الجاذبية العام وقانون الحركة. (المترجم)

لداروين،[٤] ثم بدأَت الكوزمولوجيا تعوِّدنا على فكرة أن الكون نفسه له تاريخ. إن الفشل في القَبول الكامل بهذه الفكرة حول التاريخ الطبيعي للكون يسمح لنا بالتعلق بإجحافٍ مفادُه أن ثمَّة فيزياء غير تاريخية يُمكِنها أن تضع أُسسَ المعرفة العلمية.

إذا كانت للكون بداية، فعند أي نقطةٍ دخلَت القوانينُ التي نربطُ الآن بينها وبين طريقة عمله حيِّز التنفيذ؟ إن المحافظة على صفة اللازمانية timelessness للزمن عن طريق اللجوء إلى مفهوم القوانين السامية يعني مزجَ الإجحاف بتجاهُل الآراء المعارِضة؛ إذ كيف لنا أن نستنبط القوانين المفتَرضة لكل العوالم المحتمَلة إلا عن طريق القياس بذلك العالم الموجود بالفعل؟

إن فهم فكرة التاريخ الطبيعي بالكامل، بتوسيع مجالها من تاريخ الحياة إلى تاريخ الكون، هو أن نُضعِف العوائقَ بين تفكيرِنا بشأن الطبيعة وتفكيرِنا بشأن أنفسنا؛ وهو تقريب الأول من ذلك الأخير؛ ومن ثَم رؤيته على أنه ذلك الشكلُ من المعرفة الأكثر نقصًا وإبهامًا الذي هو عليه بالفعل.

تناقُض الموضوعية

أما التناقُض الثاني الذي تسقُط تجربتُنا مع اللاشخصي ضحيةً له فهو تناقُض الموضوعية. وتكمُن قوة هذا التناقُض في تقويض ثقتِنا بموثوقيةِ فهمِنا للعالَم باعتباره تمثيلًا للحقيقة. إن التعريف والحل المحتمَل لهذا التناقُض هو ما كان الشغل الشاغل لجزءٍ كبير من الفلسفة الغربية منذ هيوم[٥] وكانط. وسأُعيد صياغتَه هنا من أجل مزيدٍ من الاستكشاف لنتائج رؤية أن معرفتنا بالطبيعة لا تصبح أكثر موثوقية إلا إلى الحد الذي تتشارَك فيه بعضُ خواصِّ معرفتنا بالإنسانية.

إذا فكَّرنا مليًّا في نتائج أفكارنا السببية حول العالم فسنجد أنفسَنا منقادين إلى استنتاج أن العالم — كما نراه ونُواجهُه — هو فقط ذلك العالم الذي ينقلُه إلينا جهازانا

---

[٤] Darwin: تشارلز روبرت داروين (١٨٠٩–١٨٨٢م) عالم طبيعة بريطاني وواضع نظرية تطوُّر الأنواع. (المترجم)

[٥] Hume: دافيد هيوم (١٧١١–١٧٧٦م) فيلسوف ومؤرخ ومنظر سياسي اسكتلندي قال إن الاختبار هو مصدر المعرفة كلها. (المترجم)

الإدراكي والعصبي، فهو وَهْمٌ داخلي يقدِّمه إلينا الدماغ والحواس. ولا نمتلك طريقةً لفهم علاقة هذا الوهم بالعالم وحده — أي العالم كما يراه الله ويعرفه. ليس فقط أننا ننظر من نقطةٍ خارجية إلى تخومٍ متزايدة الإظلام، بل إننا نجد أنفسنا أيضًا مسجونين في أجسادٍ ضعيفة وفانية، ومزوَّدين بأجهزةٍ إدراكيةٍ مبنية على مقياس سياق أفعالنا. يمكننا أن نمدِّد وصول هذه المعدَّات عن طريق الماكينات (أدوات الاستقصاء العلمي)، لكننا لا نستطيع القفز خارجين من أنفسنا.

ومع ذلك فمن خلال الفعل والمعيشة، نحن نعتنق هذا الوهم باعتباره مظهرًا يدل على واقعية العالم، نحن نعزو المقاومة التي نُصادِفها إلى أفعالنا باعتبارها فحصًا مستمرًّا للحقيقة؛ وبالتالي فإن التخوُّفات التي يُثيرها في عقولنا الشك في هذا الوَهْم تبدو لنا كما لو كانت هي نفسها أوهامًا، جلبَتْها علينا جهودٌ مُضللة للوصول إلى ما وراء أنفسنا، والمساواة بين الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التحرُّر من شرط الوجود المتجسِّد. لا يُمكِننا أن نتخلى عن هذا التجاوز ولا أن نلتزم بتضميناته.

إن الخوفَ من الوهم مفروضٌ علينا بفعل تفكيرنا السببي بشأن الطريقة التي تُترجم فيها الحقيقة إلى تجربة الكائن المحدود، والمتجسِّد — أي كلٍّ منا. نحن نَصِف الظل الذي تطرحه الحقيقة على ذاتية الكائن الحي، وليس بوسعنا أن نُقارِن الظلالَ بالظلال؛ ولذلك فإن التفكير السببي نفسه قد يكون جزءًا من الوهم لسنا قادرين على الوثوق به كإظهارٍ للحقيقة.

سواء في الفعل أو المعيشة، علينا أن نعتمد على رسالة الأحاسيس، التي تُدبَّر وتُصحَّح من قِبل تجاربنا المفسرة. ومع ذلك، فإن الشك في الوهم يمثِّل حدثًا يقع ضمن هذا الفعل والمعيشة، وهو نتيجة للوعي، وليس هذَيانًا ميتافيزيقيًّا. ولأن وعينا يتضمَّن الاعتراف بحالتنا المتجسِّدة الشخصية، فذلك إدراك أننا لسنا الله. إن فكرة الموضوعية أو الحقيقة — الموضوعية المتوافرة للكائن المحدود والمتجسِّد — وليس الموضوعية المتوافرة لله — تبقى منقسمةً ضد نفسها.

في العالَم الإنساني، نحلُّ تناقُض الموضوعية لمصلحة العمل والحياة فإن العالم خارجنا ليس العالم الذي يُرى من موضع الأفضلية الذي تتمتع به النجوم، بل العالم المرئي من منظور الناس الآخرين. هذه الحقيقة الخارجية ولكن الإنسانية تتخذ شكلَين؛ التَّذَات intersubjectivity — أي التعاملات بين العقول — والبِنْية المؤسَّساتية أو الأيديولوجية — أي الترتيبات والفرضيات المشتركة التي تحدُث مثل هذه التعاملات على

أساسها؛ وبالتالي فإن أحدَهما هو الشكل السائل، والآخر هو الشكل الصُّلب للحياة الاجتماعية.

قد تكون هذه الأشكال التَّوءَمية للعالَم الإنساني منفصلةً عنَّا، أو نحن عنها. وبرغم هذا، فكلٌّ منها يجيء منا ويعود إلينا؛ من وإلى النحن الجماعية، إن لم يكن إلى النحن الفردية. وفي مواجهتها، نحن لا نُواجِه حقيقةً خارجيةً محضة من الممكن أن ينطبق عليها تضادُّ الموضوعية.

نحن نعيش منعكسين كلٌّ منا في وعي وإدراك الآخر، فنكتشف ونطوِّر أنفسنا من خلال التلاقي مع الآخرين، ويبقى وعينا الذاتي خاويًا إلى أن يُملأ بذاكرة مثل هذه اللقاءات؛ وبالتالي فإن التَّذات مركزيٌّ بالنسبة إلى الذاتية.

إن البِنى المؤسَّساتية والأيديولوجية للمجتمع هي مجرد البقايا المتحجِّرة إلى حين لمغامراتنا في الارتباط، والنُّصُب التذكارية لكفاحاتنا المنقطعة إلى حين. وبعد ذلك فهي تُصبح أيضًا القوالب templates التي تتطوَّر ضمنها أنشطتُنا العملية والاستطرادية الروتينية. ويُمكِننا أن نعرفها بحميميةٍ وثقة أكثر مما يُمكننا أن نعرف الأشياء والأحداث في الطبيعة أبدًا؛ فهي البقايا الملفوظة من ذواتنا الجماعية.

وهذه البِنى قد ترتدي المظهر الخدَّاع للطبيعية. وعلى أي حال، فبوسعنا أن نبدِّل طبيعتها، ويُمكِننا أن نفعلَ ذلك بإحدى الطرق عن طريقِ تكثيفِ وتوسيعِ الصراعاتِ على الانقطاع interruption التي هي مبنيةٌ منه، ويُمكِننا أن نعمل ذلك بطريقةٍ أخرى بإعادة تنظيمها بحيث تسهُل مراجعتُها، وبالتالي تحسين سلطاننا عليها وخلالها، وتقريبها منَّا.

عادةً ما تمُر علاقاتُنا بهذه السياقات المؤسَّساتية والأيديولوجية المنظمة للحياة والفكر السويَّين بثلاث مراحل. في المرحلة الأولى، هناك انفجارٌ للصراع والاختراع، وهذه هي اللحظات التأسيسية في التاريخ، وازمنة إعادة التخيُّل وإعادة البناء، وهي مُعَدةٌ لنا كعلاماتٍ إرشادية، أو جدولِ أعمال، أو منظور لمستقبلٍ يستحق أن نمتلكَه ولأفضل طريقة للوصول إليه.

بَيْدَ أن هذه ليست لحظات من الثورة بالمعنى الحالِم الذي ساد في القرنِ التاسعَ عشر — أي الاستبدال العنيف، والمفاجئ، والشامل لكامل النمط المنظم للتفكير والمعيشة بنمطٍ آخر؛ فهي سلسلةٌ من أحداث الإصلاح الثوري، حيث يتم تغييرُ جزء من الإطار الراسخ للترتيبات والأفكار. وهذا التغيير، على أي حال، يكفي لأن يتطلب إعادةَ ترتيبِ كل الأجزاء التي لم تتغيَّر.

وفي المرحلة الثانية، تنحسر الصراعاتُ الأساسية؛ ومن ثَم تبرد البِنى المؤسَّساتية والأيديولوجية الناتجة. وفي هذه المرحلة من تناقُص الضوء والحرارة، تتمثل مهمة الأفكار العامة، ليس فقط في الاستنباط المنظم لتضمينات جدول الأعمال الأساسي، بل في إطالة حياته وقوَّته في غياب الارتباطات والنزاعات التي نشأ منها جدول الأعمال هذا؛ ولذلك، على سبيل المثال، فإن نظريةً للعدالة بُسِّطَت بلغةٍ مجرَّدة وغير تاريخية ظاهريًّا قد تُضْفي في الحقيقة غطاءً من التبرير على الحقائق البسيطة للإصلاحات الثورية التي استهلَّت التسوية الديمقراطية-الاجتماعية في منتصف القرن العشرين، مع التزامها بإعادة التوزيع التعويضي من خلال نظام الضريبة والنقل tax-and-transfer وهَجرِها للمحاولات الأكثر راديكاليةً لإعادة تنظيم كلٍّ من السياسة والإنتاج. وتُحاوِل مثلُ هذه النظريات جعلَ الضوء يبقى من دون الحرارة.

وفي المرحلة الثالثة، تنحسر اللحظة الأساسية بعيدًا جدًّا عن التجربة الحالية من أجل مواجهتها بوضوح وسلطة؛ فلم يعُد بوسعها التحدث بصورةٍ مؤثِّرة حتى من خلال مركبة العقائد التي تُعيد الموتى إلى الحياة؛ ولذلك يتشاحن الناس، من دون توجيه، أو أنهم ينتظرون أزمةً جماعيةً أخرى يُمكِن أن تُنقِذَهم من الصَّغار والالتباس.

ليست هناك مجموعة من الإبداعات الاجتماعية والثقافية أكثر أهميةً من تلك التي تسمح لنا بتعجيل تعاقُب هذه المراحل، ودمجها في مراحلَ أخرى. إن السيطرة على السياق تجعلُنا ربانيين أكثر وتخلُق سياقًا مواتيًا لتقدُّم كلٍّ من مصالحنا المادية في الجِدة العملية practical novelty ومصالحنا الأخلاقية في الانعتاق الفردي.

وعلى سبيل المقارنة، يُشير هذا البيان عن أصل البِنَى إلى معنًى ومدَى تمكُّننا من احتواء العبء الذي يفرضُه تناقُض الموضوعية على معرفتنا بالعالَم الطبيعي. ومع انتعاش مذاهب الأيديولوجيين، في مرحلة التبريد، فإن تألُّق جدول الأعمال المُعتِم للحياة الاجتماعية والثقافية، وكذلك الممارَسات والأدوات، والأفكار التجريبية للعلوم الطبيعية يسمَح لنا بأن نحملَ إلى معرفتنا بالطبيعة قليلًا من المباشرية والحميمية المتعلِّقة بمعرفتنا بالإنسانية.

ولأن الخاصية المميزة للعلم التجريبي تتمثَّل في دمج الأدوات والأفكار بطرقٍ تسمَح لنا بتوسيع مَسْرَح الفهم والفعل الذي نُواجِه فيه العالم، فإن التجربة هي تدخُّل في تطافُرات الطبيعة لاكتشاف كيفية عمل الأشياء باكتشافِ ما تتحوَّل إليه تحت ظروفٍ مختلفةٍ من الضغط، لكننا نحن الذين نتدخَّل. أما الفكرة التجريبية فهي الامتداد التأملي لمثل هذا التدخُّل العملي، وعن طريقِ مزاوجةِ التجربة بالتخمين، نحن نضع أنفسنا في

نسخةٍ مخفَّفة من ظروف الخالق، فنحنُ نُعيد صُنع الطبيعة أو نتخيل أنها أُعيد صُنعها، وبهذه الوسيلة فنحن نحرِّر أنفسنا، ولو جزئيًّا وتجريبيًّا، من الشك في معتقداتنا، ونعيش مرةً أخرى، غير خائفين، في ضَوء ما هو حقيقي.

الفصل السادس

حقيقة الزمن: تحوُّل التحوُّل

الزمن حقيقي

ليست هناك حقيقةٌ أكثر أهميةً لأن نُقرَّ بها إذا أردنا أن نفهَم أنفسَنا ومكانَنا في العالَم.

إن حقيقة الزمن ليست ملاحظةً تافهةً بلا معنًى، بل هي مقترحٌ ثوري، غير متوافق مع جزءٍ كبير من العلم والفلسفة التقليديَّين. وبصفةٍ خاصة، فهي تمثِّل لعنةً anathema للفلسفة الدائمة، والتي تتخذ زيفَ الزمن كعقيدةٍ رئيسية، وبالنسبة إلى الوجود الإلهي والمطلَق، وبالنسبة إلى العقل — إلى حدِّ مشاركة العقل في مثل هذا الوجود — فإن جميع الأحداث الجارية في العالم، وفقًا لتلك الفلسفة، تكون متزامنة؛ فليس هناك سوى حاضرٍ أبدي.

وعلى أي حال، ليست الفلسفة الدائمة وحدها هي التي تقاوم الإقرار بحقيقة الزمن؛ فالعلاقات المنطقية أو الرياضية بين الافتراضات، حتى عندما تُشير إلى الأحداث التي يبدو أنها تقَع ضمن الزمن، تبدو هي نفسها سرمدية؛ وبالتالي، فبعد أن نخلِّص أنفسَنا من تأثير الفلسفة الدائمة، فقد نستمرُّ في اكتشاف مؤامرة ضد الإقرار بحقيقة الزمن، والمترسِّخة في الحصن الداخلي لحياتنا العقلية.

ولا تقتصر تضميناتُ هذا الانقسام في تجربتِنا على استنتاجاتنا المنطقية والرياضية؛ فهي تمتد أيضًا إلى ممارساتنا المتعلقة بالتفسير السبَبي. ومن هذه الحقيقة ينشأ ما أسميتُه تناقُض الزمن في موضعٍ سابق، فإذا كان الزمن يمُر بجميع المراحل، فليست هناك قوانينُ سرمدية للطبيعة؛ فكلُّ قانونٍ له تاريخ، وكلٌّ منها يتغيَّر. وبعد ذلك، على أي حال، تُتركُ أحكامنا السببية غير مستقرة وغير آمنة لأنه ليست هناك قوانينُ دائمة تؤمِّن عليها.

وبمعنًى ما لم يتم تفسيره بعدُ، فقد تتغَّير القوانين والظواهر معًا، ومع ذلك فهي لا تتغيَّر على نحوٍ خارق، بل تتغيَّر لسبب. ومن الناحية الأخرى، إذا كانت حقيقة الزمن سطحية، وإذا فَشِلَت في المرور بجميع المراحل، إذن فالتفسير السببي يجب أن يكون محدودًا في وصوله إلى الدرجة نفسها وبالمعنى نفسه؛ فحيث يفشَل الزمن، تفشَل السببية، ويُسيطِر التزامُن simultaneity.

وعلى أي حال، إذا كان الزمن غير واقعي، فلا شيء في حالتنا سيكون ما يبدو أنه عليه؛ لأن كل مَظهَر في حياتِنا منقوع في الزمن. إن القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية لن يكون لها أي معنًى كملامحَ رئيسيةٍ لتجربتنا، أما حياتُنا فستكون أنفاقًا من الوهم لا يُمكِننا أن نهربَ منها، كما تُوصي به الفلسفة الدائمة، إلا بواسطة الارتباط بحقيقةٍ سرمديةٍ خفية.

وعلى أي حال، فإذا كان لمقاومة الاعتراف الكامل بحقيقة الزمن مَوطِئ قدَم في طبيعة تفكيرنا، أو في استنتاجاتِنا المنطقية والرياضية على الأقل، وليس في مجرَّد تقليدٍ فلسفي نمتلكُ مطلَق الحرية في إنكاره، فسنجد تجربتَنا منقسمةً ضدَّ نفسها. كيف يُمكِننا أن نفهَم هذا الانقسام وأن نُسيطِر عليه؟ إن تأكيدَ حقيقةِ الزمن وإدراك ما ينطوي عليه هذا التأكيد هو أن نجدَ نقطةَ بدايةٍ أخرى لتطوير بديلٍ للفلسفة الدائمة، ومثل هذا البديل يصحِّح صورة الذات الحقيقية، التي تُكافِح حول المستقبل في عالمٍ حقيقي، عالمٍ زمني، والذي لا تُسيطر عليه وبالكاد تفهمه. سأقوم هنا، في صورة خَمسِ فرضيات، بتطوير وجهة نظرٍ حولَ حقيقةِ الزمن وعواقبِ هذه الحقيقة بالنسبة إلينا.

فرضية كون الزمن تحوُّلًا للتحوُّل

إن الزمن هو التبايُن contrast بين ما يتغيَّر وما لا يتغيَّر. وبصورةٍ أكثر دقة، فهو المقارنة بين ما يتغيَّر بطريقةٍ معينة وما لا يتغيَّر مطلقًا أو ما يتغيَّر بطريقةٍ أخرى. يمثِّل الزمن ملمحًا حقيقيًّا للعالَم؛ لأن هذه المقارنة بين ما يتغيَّر وما لا يتغيَّر جزءٌ مهم من طريقة سَيْر الأمور في العالم.

وبالتالي، فالزمن يمثل منتجًا لعلاقةٍ ما. إن الزمن هو نسبية التغير؛ لبعض التغيُّر نسبة إلى تغيُّر آخر، أو إلى غياب التغيُّر. ووفقًا لفرضيةٍ أخرى يتضمَّنها هذا الفصل، سيتغيَّر كل شيء عاجلًا أم آجلًا، ولكن ليس في الوقت نفسه أو في الاتجاه نفسه أو بالطريقة نفسها. وفي تعريفٍ مُرادِفٍ لذلك الذي يعرِّف الزمن باعتباره مقارنةً بين ما

يتغيَّر وما لا يتغيَّر، يُمثِّل الزمن بناءً عليه اختلافًا أو عدم تجانُس في التغيير، في معدَّلاته بالإضافة إلى نطاقه واتجاهه. وعند التحدُّث عن مقارنة المعدَّلات النسبية للتغيير، على أي حال، يسقُط هذا التعريف البديل في الدائرية circularity؛ إذ إنه يعتمد على مفهومٍ للزمن من أجلِ تعريفِ طبيعةِ الزمن.

وإذا كان الزمن هو مقارنة بين ما يتغيَّر وما لا يتغيَّر، فكيف نقيسه بالساعات؟ فالساعات clocks هي مجرَّد أدواتٍ نرسم بواسطتها حدودَ الفترات الزمنية ضمن عمليةٍ من التغيير، نسبةً إلى غياب التغيير أو إلى أي تغيُّر من نوعٍ مختلف.

وإذا كان الزمن مقارنةً بين ما يتغيَّر وما لا يتغيَّر، فهو أيضًا تحوُّل التحوُّل. وإذا كان التغير موحَّدًا — في السرعة، في النطاق، في الاتجاه، وفي النتائج المنظورة — فلن يكون تغيُّرًا. وليس بوسعنا أن نعيِّن زمنَ سلسلةٍ من التغيُّرات فيما يتعلق بسلسلةٍ أخرى. إن الزمن غير موجود، أو إنه موجودٌ بمعنى مُضمَحِل للغاية.

لنفترض أن تقدُّم الأحداث في العالم تحكُمه مجموعةٌ منفردة وثابتة من القوانين، ولنفترض أنَّ التنوع في سرعة، ونطاق، واتجاه، ونتيجة التغيُّر هي نفسها محكومةٌ بالقوانين دائمًا، ولنفترِض أيضًا أن قوانين الطبيعة حدَّدَت بدقةٍ كل شيءٍ حدَث بالفعل، أو سيحدُث مطلقًا، إلى الأبد. لن يكون هناك نقصُ تعيين underdetermination للأحداث والظواهر بموجب القوانين؛ فالقوانين تشكِّل كلَّ التفاصيل إلى حدٍّ بعيد؛ وبالتالي سوف تُستبعد المصادفة والكارثة — بما في ذلك إنتاج اعتكاساتٍ هائلة من الاضطرابات الصغيرة نسبيًّا.

في كونٍ من هذا النوع، سيكون الزمنُ حقيقيًّا بصورةٍ أقلَّ بكثيرٍ منه في كونٍ تمتلك فيه قوانينُ الطبيعة تاريخًا، فيغيِّر التغيير ذاته. وتحت مثل هذا النظام اللابلاسي[1] يمكننا من حيث المبدأ أن نتنبأ بنهاية جميع الأشياء عند بداية كل الأشياء، ليس فقط ككائناتٍ يمكنها أن تصبح ربانيةً أكثر، بل ككائناتٍ يمكنها تحقيقُ بصيرةٍ إلهية.

بالنسبة إلى مثل هذا العقل في مثل هذا العالم، فإن الاختلاف بين السلسلة السببية للأحداث وبين العلاقات الرياضية أو المنطقية بين المفاهيم تنكمش؛ فعلاقة النتائج

[1] Laplacean: لابلاسي، نسبة إلى المركيز دو لا بلاس (١٧٤٩–١٨٢٧م). رياضي وفلكي وفيزيائي فرنسي؛ درس حركة القمر والمشتري وزُحَل. (المترجم)

بأسبابها في فَهمنا للطبيعة ستُشبه كثيرًا علاقةَ الاستنتاجات بالافتراضات في التفكير المنطقي والرياضي. ووفقًا لبعضِ تفسيراتِ هذه الظروف، من الممكِن أن يُقال إن الزمن موجود، لكنه موجودٌ بالكاد فقط، وعلى أي حال، فذلك العالَم ليس هو العالَم الحقيقي، وذلك العقل ليس هو عقلنا.

لكن هل حقيقة الزمن تقتضي ضمنًا حقيقة الفضاء أو أي أنطولوجيةٍ بعينها؟ إنها تستلزم ثلاثة افتراضاتٍ فقط حول ما هو موجود؛ أنه ليس هناك عَدَم nothing وهي مسلَّمة الحقيقة، وأنه ليس هناك شيءٌ واحد، وهي مسلَّمة التعدُّدية، وأن الأشياء التي تشكِّل الكل المتعدِّد الأجزاء للحقيقة تُوجَد ضمن علاقةٍ ما بعضها ببعض وهي مسلَّمة الارتباط. بَيْدَ أن مسلَّمتَي التعددية والارتباط تتطلَّبان مزيدًا من التوضيح.

قد يبدو في بادئ الأمر أنه إذا كان هناك شيءٌ واحد فقط، فهذا الشيء الواحد قد يتغيَّر من دون الإضرار بأحديته oneness. وبعد ذلك سيكون هناك الزمن. وعلى أي حال، لا يمكن للتغيُّر أن يقع من دون أن يحدُث في أجزاءٍ معيَّنة من الواحد ومن دون تغيير العلاقة بين كُل اجزائه. وهكذا، سيظهر تعدُّد ضمن الواحد، والواحد لن يبقى، إذا كان كذلك مطلقًا، واحدًا فقط.

من بين المسلَّمات الثلاث حول حقيقة الزمن، الأكثر اشتباهًا هي مسلَّمة الارتباط. ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هناك تحوُّل للتحوُّل إذا لم تكن الأشياء مرتبطةً بطريقةٍ ما. إن التعبير الحاسم هنا ليس «مرتبطة» بل «بطريقةٍ ما». وإذا كان الزمن يمُر بجميع المراحل، فإن طبيعة الارتباطات الموجودة قد تتغيَّر هي نفسها، وفي الحقيقة، إذا كان للتجربة والعلم منفعة، فسيتغيَّران، يُمكِننا تعيين حدود الأفق الخارجي لهذه التغيُّرات بصورةٍ مسبقة، أما ما يبدو أنه انفصال في الحقيقة الطبيعية، كما هي الحال في التجربة الاجتماعية والعقلية، فقد يكون مجرَّد مقدمة للارتباط في صورةٍ جديدة. لم تكن هناك قَط رؤيةٌ إنسانية للعالم أمكنها أن تستغني عن مسلَّمة الارتباط، ولا يبدو أنه يُمكِن أن تُوجَد مثلُ هذه الرؤية أصلًا، بالنظر إلى الخاصية المُجملة للوعي، ودافعه لتمثيل العوالِم. وحتى وفقًا لتفسيرٍ مبسَّط ومردكل لمبادئ الطبيعة والإحسان (المونادولوجي؛ monadology)[٢] التي صاغَها لايبنيتز، على سبيل المثال، فإن المواحيد (المونادات: monads) ترتبط فيما

[٢] في آخر مؤلَّفاته «مونادولوجي» أو «مبادئ الطبيعة والإحسان»، أكَّد لايبنيتز Leibniz أن «حقائق الواقع» هي مجرد ذرَّاتٍ روحية أو جواهِر منفرِدة أطلق عليها اسم «موناد». ويقول في مطلع كتابه:

بينها، إن لم يكن بالفعل وردِّ الفعل المباشَرين، فبمشاركتها المنظَّمة والمشتركة في الذكاء الإلهي.

وإذا كان المكان تنظيمًا للتعدد، وهو معنى مسلَّمة الارتباط، فإن الزمن يقتضي وجود المكان لكنه يُعيد صُنعه باستمرار. مثَّلت فيزياء القرن العشرين تحايُز الزمن spatialization. وربَّما كانت ستقترب أكثر من حقيقة العالم إذا استكشَفَت تأقيتَ temporalization المكان؛ ولذلك فسيكون من المضلِّل أن نَصِفَ المكان والزمان لكونهما أساسيَّين بالمعنى نفسه أو إلى الدرجة نفسها.

إن فكرة كون الزمن أساسيًّا — أي إنه يمُر بجميع المراحل — تكون مضلِّلة إذا فهمنا أنها تعني أن الزمن هو خالق الكون المادي demiurge الذي يخلُق شيئًا من العدَم. وعلى أي حال، فالزمن ليس خالق الكون المادي، في الحقيقة، إنه ليس شيئًا أو حتى وجودًا. إن الكل المتعدِّد الأجزاء الذي تعرِّفه مسلَّمات الحقيقة، والتعدُّد، والارتباط هو في الوقت نفسه شرط المكان وشرط الزمان. إنه «الزمكان» time-space.

وعندما نُحاذِر من سوء فهم الزمن كشيءٍ أكثر قوةً أو أكثر أساسيةً من المكان، يُمكِننا أن نعرِّف بدقةٍ أكثر معنى فكرة أن الزمن يمُر بجميع المراحل. وهي ببساطة كالتالي: أنه لا يُوجَد شيء لا يتغيَّر، بما في ذلك تنظيم الارتباط، الذي هو المكان، وبما في ذلك التغيُّر ذاته وأي قوانينَ قد تحكُمه. قد تبدو هذه الفكرة في بادئ الأمر رائعةً للغاية. وعند أخذ الأمر على محمَل الجِد، على أي حال، يتضح أنها تتطلَّب التمرُّد ضد بعض أكثر فرضياتِنا رسوخًا حول العلم وحول أنفسنا.

من الممكن للتغيُّر أن يُلغيَ نفسه، وحينئذٍ قد يتوقف العالم لفترة — إذ يتم تعليق الزمن — لكن ذلك يتم فقط إلى أن يتغيَّر ثانيةً إلى عالمٍ متغيِّر. وفي مثل هذا العالم، لن تكون هناك حياة وبالتالي لا عقل. إن ثباته، بالإضافة إلى كونه مؤقتًا، سيكون مجهولًا.

إن المسلَّمات الثلاث — أي تلك المتعلقة بالحقيقة، والتعدُّد، والارتباط — قد يبدو في بادئ الأمر أنها تُشكِّل أنطولوجيا بَدْئية proto-ontology، كما لو أنَّها ترقى إلى أن تمثِّل نسخةً مُعتدلةً من تعاليم مثل ميتافيزيقا أرسطو للوجود. وفي الحقيقة، على أي

«إن «الموناد»، الذي سنتحدَّث عنه هنا، ليس أكثر من جوهرٍ بسيط يدخُل في التراكيب. وأعني بالبسيط أنه من دون أجزاء، وبما أن هناك تراكيب، يجب أن يكون هناك جوهرٌ بسيط. وبالنسبة إلى التركيب هو لا شيء غير مجموعة أشياءَ بسيطة». (المترجم)

حال، فهي لا تمثِّل مقدمة للأنطولوجيا (عِلْم الوجود) إلا عندما يُخطَأ في تفسيرها مقابلَ خلفيةِ تاريخِ الميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية؛ فكُل ما تقوله هو: هناك شيءٌ يحدُث.

تتطلب فرضيةُ حقيقة الزمن رفضَ المشروع الكامل للأنطولوجيا. والوريث الشرعي لعلم الوجود هو تاريخ الطبيعة؛ أي تأريخ historicizing قوانين الطبيعة بالإضافة إلى أنواع الأشياء والعلاقات التي تنشأ خلال مسيرة هذا التاريخ. إن الجهد المبذول في تطوير نظريةٍ حول أنواع الوجود الموجودة عمومًا، وليس فقط في لحظةٍ معيَّنة، يضلِّل مقاومة الاعتراف بحقيقة الزمن.

إن رفض مشروع مثل الأنطولوجيا السرمدية هذه يعني إنكارَ أن هناك شيئًا ما — الأنواع الأساسية أو الأنواع الطبيعية من الوجود — يُفلِت من الزمن. لكن لا، لا شيء يُفلِت من الزمن، كما ترى الفرضية التالية؛ فلا شيء ثابت؛ وبالتالي فهو سرمدي، وذلك هو المعنى الذي يمُر فيه الزمن بجميعِ المراحل.

وعلى أي حال، فإن تأكيد كون الزمن يمُر بجميع المراحل لا يعني تجاهُل الواقعية facticity الفجَّة للعالم. لم يكن الزمن نفسه ليُنتِج أيًّا من الحقائق الثلاث — المتعلقة بالحقيقة، والتعدُّدية، والارتباط — التي تستلزمها فرضية كون الزمن تحوُّلًا للتحوُّل. إن عالمًا يحكُمه الزمن، والذي يُفهم في إطار هذه الفرضية، هو عالم الحقيقة، والتعدُّدية، والارتباط، والزاخر بالتفاصيل التي لها تاريخٌ معيَّن لأنها اتخذَت طريقًا بعينه بدلًا من آخر، وأن الحال التي هي عليها صنيعةُ التاريخ الذي نتجَت عنه؛ ولذلك فهو أيضًا عالمٌ تفشَل الفكرة الشبَحية للاحتمال في إنصافه.

في هذا العالَم، من الحقيقي أنَّنا لا نفهَم الظواهرَ أو طرقَ سيرِ الأمور إلا بواسطة تخيُّل الشروط التي يُمكِن تحتها أن تُصبحَ شيئًا ما غير ما هي عليه الآن. وعلى أي حال، فمن الحقيقي أيضًا أن هناك مسافةً هائلة تفصل الحقيقي، المحتمَل المجاوِر — ما يُمكِن لجزء من العالم، أو العالم ككل، أن يُصبحَه لاحقًا - عن الخيالَين fictions الوثيقَي الصلة كلٌّ منهما بالآخر، واللذَين يحُطَّان أو يَنتقِصان من حقيقة العالم.

أحد هذَين الخيالَين هو الفكرة الشبَحية للاحتمال، بمنظوره المنطوي على العوالم المحتمَلة وعلى المواقف المحتمَلة. ووفقًا لهذا المنظور، تتمتَّع مثل هذه العوالم والمواقف بكلِّ صفات الوجود الحقيقي ما عدا الوجود الفعلي. أمَّا الخيال الآخر فهو أنطولوجية العوالم المحتملة، بادِّعائها أن العالم الحقيقي — أي الكون أو الأكوان الموجودة بالفعل، أو كانت موجودة، أو ستُوجَد في المستقبل — هو تمامًا مثل تلك الكيانات التخيُّلاتية

phantasmagorical — أي الاحتمالات الشبحية غير المتحققة — باستثناء أنه يرتدي رداءَ الحقيقة لفترةٍ ما.

تُظهر هذه التأمُّلات أن تأكيدَ حقيقةِ الزمن يتخذ قضيةً مشتركة مع تأكيد حقيقة العالم، أنَّ حقيقةَ الزمن وحقيقةَ العالم — وخواصَّه المتعلقة بالتعدُّد والارتباط — هما وجهان للحقيقة نفسها.

عند التفكير بشأن الزمن، فمن المحتَّم أن نخلط بين الزمنِ كتجربةٍ من التعاقُب نحو الموت في حياتنا المحدودة في وجود الزمن كخاصيةٍ موضوعيةٍ للحقيقة، قد تبدو وجهةُ النظر القائلة بالزمن بوصفِه تحوُّلًا للتحوُّل مضلِّلة لأنها قد تبدو غَيرَ مرتبطةٍ بما يعنيه الزمن بالنسبة إلينا. وعلى أي حال، فلا يُمكِننا أن نفهم تجربتَنا المنقوعة في الزمن، ونُبرِّئ منظور الذات ومكانها في العالم الذي لخَّصْناه في الصفحات السابقة، إلا إذا تعامَلْنا مع الاستعلام عن الزمن كاستعلامٍ عن العالم بالإضافة إلى الاستعلام عنَّا، فإذا لم يكن الجنس البشري موجودًا، لكان الزمن سيُوجَد على الرغم من هذا.

إن الإصرار الصحي على فهم الزمن كصفةٍ للحقيقة بدلًا من مجرَّد اعتباره خاصيةً لتجربتنا يمهِّد السبيل للتعقيد والالتباس، علينا أن نُدرِك الصلة بين الزمن كجزءٍ من الحقيقة الخارجية والزمن كجزءٍ من التجربة الداخلية.

فرضية كون الزمن يفرِض سلطانَه على كل شيء

كل شيء يتغيَّر عاجلًا أم آجلًا. ويعني هذا المُقترَح أن قوانينَ الطبيعة تتغيَّر بدَورِها.

هناك بضعُ ملاحَظاتٍ حول تاريخ العلم الحديث تساعد في توضيح محتوَى ومدَى وصول هذه الفرضية. أسقطَت فيزياءُ القرن العشرين التفريقَ بين ظواهرِ العالم الطبيعي وبين الخلفية الثابتة من المكان والزمان التي تقَع أمامَها هذه الظواهر، لقد أصبحَت الخلفية جزءًا من الظواهر. وعلى أي حال، ففي معرَض تقويضِها لهذا التفريق، أيَّدَت فيزياءُ القرن الماضي، على الرغم من هذا، المقارَنة بين خلفيةٍ لا تتغيَّر من القوانين الطبيعية وعالمٍ ماديٍّ متغيِّر، ولكي تصمُد فرضية أن كل شيءٍ يتغيَّر عاجلًا أم آجلًا، فما فعلَه الفكر لخلفية المكان والزمان يجب الآن أن يفعلَه لخلفية القوانين السرمدية. ويجب أن تكون الحال هي أن القوانين نفسها تتغيَّر وأنها تتغيَّر بطريقةٍ ما، مع الظواهر التي تحكُمها.

هذه الفكرة محيِّرة، لكنها ليست منافيةً للعقل، ويظهر لنا كونها ليست منافيةً للعقل في أننا تعلَّمنا أن نفكِّر بهذه الطريقة حول التاريخ (في النظرية الاجتماعية) وحتى

حول الحياة (في علم الأحياء). لنتدبَّر إحدى الحركات الأساسية التي قامت بها النظرياتُ الاجتماعية الكلاسيكية للقرنِ التاسعَ عشر؛ محاولة وضع تفسيرٍ جديد لقوانينِ ضَربٍ معيَّن من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، والذي كان يُنظَر إليه بشكلٍ خاطئ كقوانينَ كونيةٍ للمجتمع والاقتصاد. وهكذا، هاجَم ماركس علماءَ الاقتصاد السياسي الإنجليز لكونهم مثَّلوا كقوانينَ كونية وخالدة في الاقتصاد ما كان في الحقيقة قوانينَ الرأسمالية.

والآن، صحيحٌ أنه في نظرية ماركس الاجتماعية هناك قوانينُ عُليا يُفتَرض أنها تحكُم تعاقُب الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية؛ وبالتالي فهي تحكُم أيضًا تعاقُب القوانينِ الخاصة التي تنطبق على كلٍّ من هذه الأنظمة. وعلى أي حال، فتلك الفكرة المتعلقة بالقوانين العُليا هي الجزء الأول من نظرية ماركس الاجتماعية، والتي تخلَّى عنها خلفاؤه المعاصرون. إن الماركسي المُعاقَب الذي تخلى عن الإيمان بالقوانين العُليا لكنه يتشبَّث بفكرة أن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية المختلفة تمتلك قوانينَها المتميِّزة للعمل والتحوُّل، يُوجَد بالتحديد في الظروف الثقافية التي قد نُغرى بأن نعتبرَها بلا معنًى، في حين أنها في الحقيقة مجرَّد إرباك.

عَمِل تاريخ التفكير البيولوجي الحديث على تعويدنا أيضًا وجهةً النظر القائلة إن الظواهر والقوانين التي تحكُمها قد تطوَّرَت في الوقت نفسه. إن ظواهر الحياة والقوانين التي تحكُم الحياة متعاصرة coeval، وقبل أن تكون هناك حياة، لم يكن هناك أيُّ شيءٍ يُمكِن أن تنطبق عليه القوانين.

تستحق هذه النقطة أن تُعمَّم؛ فلقد تطوَّر تاريخ العلم الحديث بحيث يُلهم إجحافًا قويًّا، ولقد أتت ميكانيكا نيوتن والتقدير الكمي لغاليليو أولًا، وزوَّدا نموذجًا للفكر الأكثر طموحًا وصرامة، وأصبح يُنظر إلى البيولوجيا والتاريخ الطبيعي باعتبارهما فيزياء ضعيفة، وإلى علم الاجتماع باعتباره بيولوجيا ضعيفة. يُساعِدنا هذا التاريخُ المشروط للأفكار على تفسير السهولة التي نعتنق بها — باعتبارها بارزة وحتى كونية — وجهة النظر المتعلِّقة بحكم القوانين السرمدية التي ظلَّت في الحقيقة مجرَّد عقيدةٍ متعلقة بأحد أساليب التفكير العلمي.

دعونا لا نستبدل مسلَّمة بأخرى؛ فكرة البيولوجيا كفيزياء ضعيفة والتاريخ كبيولوجيا ضعيفة بوجهة النظر المعارضة للفيزياء كبيولوجيا غير ناضجة والبيولوجيا كتاريخٍ خام. أما مواقفنا من العلاقة بين الظواهر وقوانينها المتعلِّقة بالتوالُد أو التحوُّل، وبين كلٍّ منهما وبين الزمن، فيجب أن تبقى — إلى أقصى حدٍّ ممكن — غير متأثرة

بالتاريخ العَرَضي للفِكر، وعند التخلُّص من ظل هذا التاريخ، سنكون قادرين على أن نتدبَّر من دون تحيُّز فكرةَ أن قوانينَ الطبيعة لها تاريخ.

إن القول بأن القوانين لها تاريخٌ يعني القول بأنها تتطور جنبًا إلى جنبٍ مع الظواهر التي تحكُمها، ولا يُمكِننا وضعُها فوق الزمن؛ فهي أدنى بكثير، في قلب الأحداث. تؤمِّن القوانين على الارتباطات السببية، كما أن طبيعة هذه الارتباطات، بالإضافة إلى محتواها المحدَّد، تتغيَّر مع التغيُّر الحادث في القوانين. إن التغيُّر البعيد المدى والمستديم بما فيه الكفاية لن يَكتفيَ باستبدالِ سببٍ بآخر؛ ولكن سيعمل على تبديل الطريقة والمعنى الذي يُحدِث به سببٌ ما أثَرَه.

ولأن كل شيء في العالم يتغيَّر عاجلًا أم آجلًا، بما في ذلك القوانين الحاكمة للتغيير، فإن طبيعةَ وضرورةَ الاحتمال أيضًا تكون معرَّضةً للمُراجَعة. ونحن معتادون على فكرة أنَّ ما نعنيه بضرورة العلاقات الأكثر إلحاحًا يتفاوت وفقًا لوجهات نظرنا حول كيفية عمل الطبيعة. ومن بين وجهات النظر هذه، تكتسب معتقداتُنا حول تاريخ الكون أهميةً خاصَّة. وعلى أي حال، فليس فهمُنا لضرورة العلاقات الأكثر إلحاحًا هو وحده ما يتغيَّر وفقًا لأفكارنا حول طرق عمل الطبيعة؛ فطبيعة هذه الضرورة للعلاقات الأكثر إلحاحًا تتغيَّر أيضًا وفقًا لتغيُّرات الطريقة التي يعمل بها العالَم في الحقيقة.

إن الحركة من مجموعة من القوانين والظواهر إلى أخرى ليست من دون سببٍ ولا أعجوبية، وذلك ببساطة لأنه لا تُوجَد مجموعةٌ أعلى وأبديَّة من القوانين تقفُ فوقها، وتتحكَّم — بشكلٍ نهائي — في اتجاهها. وعلى أي حال، إذا كان الزمن يمُر بجميع المراحل، تَستَن الطبيعة لنفسِها القوانينَ في أثناء مرورها هذا؛ ومن ثَم فإن سِمات كل ارتباطٍ سببي، والذي يؤدِّي في نقطةٍ ما من الزمن، تتغيَّر وفقًا لذلك.

وإذا كان تغيُّر القوانين لا يحدُث بالمصادفة، وإذا لم يكن أعجوبيًّا، فهل هو غير مسبَّب؟ وإذا كان مُسَبَّبًا، فهل يجب ألا يكونَ سببه ما حدث من قبلُ؟ إن العقل النافذ والمُحتوِي بما فيه الكفاية سيتوقَّع، إضافةً إلى تحوُّل الظواهر، تحوُّل القوانين؛ ولكنا سنُنقِذ شيئًا من فكرة القوانين السرمدية؛ فالزمن، إن لم يهزم، فسيُحتوى على الأقل.

وعلى أي حال، فهذه الصورة تعرض منظورًا فقيرًا للغاية للطبيعة. وقد تتطوَّر الطبيعة بطريقة تسمح بأن تظهر بنيةٌ ما، بالمصادفة في البداية، ضمن الحدود الموضوعة من قِبل الحقيقة الموجودة مسبقًا، والتي تسمح بعد ذلك بوجود أشكالٍ من التحوُّل الذاتي الذي لا يُمكِن اختزالُه إلى المقابلاتِ البسيطة للضرورة والمصادَفة.

كان هذا الحدث في تاريخ العالم هو ظهور الحياة، وإذا حدث بهذا الشكل، الذي هو قريبٌ منَّا ومن مخاوفنا، فمَن يقول إنه لم يحدُث، ولن يحدُث ثانية، في صورٍ سنكون غير قادرين الآن على توقُّعها أو حتى وَصْفها؟

تتسم هذه الأفكار حول اشتمالية الزمن باتساقها، فمَظهرُها المتناقض يختفي بمجرَّد أن نتخلى عن أوجُه الإجحاف التي تُوحي بها إلينا الطريقة التي اتفق وتطوَّر بها العلم الحديث. لكن هل هذه الأفكار حقيقية؟ إنها على الأقل متوافقةٌ مع تبصُّرنا الحالي بالطبيعة بنفس درجة المعتقَدات التي تقيِّد متناول الزمن وتؤسِّس مكانًا للقوانين السرمدية. لدينا سببٌ لتفضيلها، ومن خلال تفضيلها، لأن نتصرَّف على أساسها؛ فهي تصف عالمًا أقلَّ غرابةً عنَّا مما يُمكن للعالم أن يكون فيما عدا ذلك — وهو عالَمٌ منقوع في الزمن مثلنا، نحن المرتبطين بالموت. وبالإضافة إلى ذلك، فبرغم أننا لا نستطيعُ إخضاعَ هذه الأفكار مباشرةً للاختبار التجريبي، فبوسعها تنويرُ جداولِ أعمالِ التفكير العلمي التي يُمكِن أن تكون خاضعةً لمثل هذا الاستقصاء. للسببِ نفسه، يُمكِنها أن تُساعدَ على إحداث تخميناتٍ خصوصية في علومٍ بعينها.

وعلى سبيل المثال، فمن بين الخصائص المحيِّرة للكَون وجود بعض الثوابت أو المتثابتات (البارامترات) ذات القيم الدقيقة لكن الاعتباطية ظاهريًّا. ومن بين هذه البارامترات الاعتباطية في الفيزياء المعاصرة نجد كتلَ (ونسبة الكتل) الجسيماتِ الأولية،[٣] وقوة القوى أو التفاعلات المختلفة، والثابت الكوزمولوجي (الكثافة الطاقية للفضاء)، وسرعة الضوء، ثابت بلانك،[٤] وثابت التجاذب لنيوتن[٥] وهذه القِيَم، وفقًا لوجهات النظر الحالية، اعتباطية من حيث إنها تحدَّت كلَّ المحاولات لتفسيرها على أساسِ قوانينِ الطبيعة التي يُمكِننا الآن إدراكُها. ألا يجدُر بنا أن نفترض أنَّها آثارُ الحالات السابقة للعالم التي سادت فيها قوانينُ أخرى؟ وفي هذه الحالة ستكون أشبه بنُصُبٍ ترجع لحضارةٍ بائدة، مكتوبة بطلاسِم لغةٍ لم نتعلَّم سَبْر أغوارِها حتى الآن.

---

[٣] elementary particle: الجُسَيم الأوَّلي هو وحدةٌ أقلُّ تعقيدًا تشكِّل هي ومثيلاتُها مكوِّنات المادة كلها، ومن أمثلتها البروتون والفوتون والإلكترون. (المترجم)

[٤] Planck's constant: ثابت بلانك (في نظرية الكم) هو ثابتٌ أساسي يربط طاقة كمٍّ من الإشعاع الكهرومغناطيسي بتردُّدها، ويُساوي ٦٫٦٢٦ × ١٠^−٣٤^ جول. (المترجم)

[٥] Newton's gravitational constant.

إن ثلاثةً من هذه البارامترات غير المفسرة — هي ثابت التجاذُب لنيوتن، وثابت بلانك، وسرعة الضوء — هي بُعدية dimensional بطبيعتها إلى حدٍّ فشَلِها في التغيُّر، يُمكِننا أن نأخُذها لتعريف الوحدات التي نقيس بها كُلَّ شيءٍ آخر، بما في ذلك الزمن، والكتلة، والطاقة.

أما وظيفتُها من حيث هي جزءٌ من المُعدَّات التي نقيسُ بها العالم، فقد تمنحُها بعضَ الاستثناء من السؤال المُلِح حول: لماذا يكون لكلٍّ منها قيمةٌ ما، وليس أخرى؟

وعلى أي حال، فإن لغز الحقيقة الفَجَّة التي لا يُمكن اختزالها يرتبط إذن — وبقوة أكبر — بالبارامترات غير المفسرة الباقية، وهذه البارامترات المتبقية لا تتكوَّن من وحدات unitless أو أنها نِسبٌ لا أبعاد لها. أما أحجية امتلاكها لقيمةٍ ما بدلًا من أخرى فتُحدِّق في وجوهنا مباشرة. (إذا كانت البارامترات البُعدية تتفاوت، فإن نَسَب قيَمها في الأوقات المختلفة هي أيضًا أعدادٌ لا أبعاد لها، ونتيجة ذلك أن الأحجية تنطبق عليها أيضًا).

يمثِّل لغز البارامترات غير المفسرة مشكلةً متكرِّرة أكثر عموميةً في تاريخ العلم الحديث؛ الظواهر الناقصة التحديد underdetermined من خلال قوانين الطبيعة بحيث يُمكِننا أن نفهَم هذه القوانين، نحن نشهَد نقص التحديد هذا للظواهر بفعل القوانين في العديد من سِمات العلم في زماننا الحاضر، على سبيل المثال، في انتشار «نظريات الأوتار»[٦] في فيزياء الجُسَيمات، هناك عددٌ هائل من هذه النظريات يتوافَق مع الظواهر المعروفة والتجارب المُمكِنة التحقيق.

وبالنسبة إلى مثل مشاكل نقص التحديد هذه، هناك — عمومًا — ثلاثُ فئاتٍ من الحلول الظاهرة؛ ديالكتيك[٧] المصادفة والضرورة، وتصنيف subsuming العالم الحقيقي تحت مدًى من العوالِم المحتمَلة، والاعتراف بان قوانين الطبيعة تتغيَّر، بمرور الزمن، بالتوازي مع الظواهر التي تحكُمها. بَيْدَ أن الفئة الثالثة من الحلول هي ناقصة التطوُّر ليس إلا، أما الأُوليان فهما ناقصتان جوهريًّا، ويتمثل عيبُهما المشترك في عدم قدرتهما على تقبُّل حقيقة واشتمالية الزمن.

---

[٦] String theory: نظرية الوتر، نظرية في الفيزياء تفترض أن الجُسَيمات دون الذرية ليست نقاطًا، بل هي أوتار، وحيدة البُعد. (المترجم)

[٧] Dialectic: الديالكتيك أو الجدل، عملية التغيير عند هيغل، وخلاصتُها أن كُل فكرةٍ تولِّد فكرةً متناقضة، ومن تفاعُل الفكرتَين معًا تنشأ فكرةٌ جديدة تؤلِّف بينهما. (المترجم)

إن ما يبدو أنه ناقصُ التحديد قد يُنسَب إلى الاحتمال؛ أي دحرجة النَّرد الكوني. وهو حلٌّ يصبح أقلَّ مقبوليةً على نحوٍ متزايد خلال قيامنا بتوسيعِ مجالِ البحث التفسيري الذي نتوقَّع منه تنفيذه، من المكِن أن تكونَ لهذا الحل قوةٌ لا تُنكَر في المساعدة على تفسيرِ أحداثٍ طبيعيةٍ وبيولوجيةٍ معيَّنة. وعلى أي حال، فعند توسيع نطاقه إلى فرضيةٍ كوزمولوجيةٍ قادرة على توضيح القيمة غير المفسرة للبارامترات الاعتباطية ظاهريًّا، سيكون ناقصًا لدرجة كونه غير ذي جَدْوى، إنه نصف بدلًا من كلِّ الإجابة؛ وبالتالي فليس له سوى معنًى ضئيلٍ من دون النصف المفقود.

ولتبرير استعارة النَّرد dice، يجب أن نكون قادرين على أن نقول كيف يتم ترتيب مثل هذا النَّرد، وكيف تتم دحرجتُه، وتحت أي ظروفٍ من الحقيقة الثابتة أو المتغيِّرة تستمر المقامَرة الكونية. ليس هناك مُراهِن يضع شروطَه الخاصة؛ فثمَّة تفسيرٌ احتمالي قد يعمل عندما يشتغل ضمن إطارٍ مقرَّر بطريقةٍ أخرى، وليس عندما يُستخدَم لتفسير أكثر الإطارات عموميةً للأحداث الطبيعية، وعلى هذا المقياس الواسع، تعني الاستفادةُ من التفكير الاحتمالي أن نستبدلَ إحدى الأحجيات بأخرى.

إن الاحتكام إلى العوالم المحتمَلة يعرِّض عالَمَنا الحقيقي، الذي تحكُمه قوانينُ يُمكِننا اكتشافها، لأن يكون مجرَّد واحدٍ ضمن عددٍ هائل بشكلٍ غير محدَّد من العوالِم المحتمَلة. ومن المفتَرض أن هذه العوالِم تأتي، أو تخرج، من الوجود إلى الأبد، سواء على التعاقُب أو بصورةٍ متزامنة. ومن هذا المنظور تنشأ مقاربتان متميِّزتان لفهم البقيَّة الواقعية factual residue غير المفسرة أو الناقصة التحديد.

تتمثَّل إحدى المقاربتَين في دفع قوانين الطبيعة عدةَ مستوياتٍ إلى الأعلى، بمنحها دَورَ التحكُّم فيما هو مشتركٌ بين العوالِم المحتمَلة غير المحدَّدة العدد، بدلًا من التحكُّم فيما هو خاصٌّ بالعالم الفعلي الذي نجد فيه أنفسَنا، وحينئذٍ ستكون علاقتُها بالظواهر غير المفسرة مثل العلاقة بين القيود والنظاميَّات الكيميائية الحيوية الأساسية وبين التفاصيل العَرَضية للتاريخ الطبيعي.

أما المقاربةُ البديلة فتتمثَّل في دفع فكرة العوالِم المحتمَلة عدةَ مستوياتٍ إلى الأسفل، وصولًا إلى مضاعفة العديد من الطرق المختلفة التي يُمكِن من خلالها لُمكوِّنات المادة أن تتفاعل بعضُها مع بعض. وبعد ذلك، سيتم تفسيرُ الطريقة التي تتفاعل بها في عالمنا بعد ذلك كواحدٍ من هذه الاحتمالات؛ احتمال أنه مُتساوِق مع ظهورنا نحن. وبعد ذلك سنقرأ الثوابت الاعتباطية ظاهريًّا في عالَمنا الخاص كجزءٍ من الخلفية التي لا يُمكِن

الاستغناءُ عنها لظهورنا — وبالتالي نحوِّل، بطريقةٍ تُرضينا، الاعتباطيةَ إلى العناية الإلهية providence.

في أيٍّ من هذَين النمطَين، ترقَى الاستغاثة بالعوالِم المحتمَلة إلى كونها مراوغةً بدلًا من تفسيرٍ لتلك البقيَّة الواقعية المبهَمة، بما فيها البارامترات الغامضة؛ فهي تُعيد وصف، بدلًا من أن تعمل لحل، المُشكِلة التي تطرحُها تلك البقيَّة وهذه الثوابت، فلا تقدِّم أي تفسيرٍ لسببِ كونِ بعض العوالِم المحتمَلة وليس غيرها — سواء كانت كبيرة أو صغيرة — تصبح حقيقية؛ «فالمبدأ الإنساني»،[٨] الذي يعرضُ قِيَم البارامترات بصورةٍ ارتجاعيةٍ كجزء من شروط صعودنا، يحلُّ محلَّ أي تفسيرٍ مفقود. إن الخطيئة الفكرية لهذا المنظور المُتسامِح latitudinarian هي تحوُّل أحجيةٍ علمية إلى وهمٍ أنطولوجي هو رؤية العوالِم المحتمَلة. وتحت ثقلِ هذا التحوُّل، يغرَق العلمُ إلى المجاز؛ فالعالم الفعلي يكتسب بعضَ لا حقيقةَ non-reality العوالِم المحتمَلة بحيث يُمكِن للعوالم المحتمَلة أن تستعيرَ بعضَ حقيقةِ ذلك الفعلي.

أما النتيجة فهي سَلب العالم مما يجب، بالنسبة إلى العلم وكذلك للفن، أن تكون خاصيَّته الأكثر أهميةً أنه في كل خصوصيَّته الحاضرة، والماضية، والمستقبلية فهو الموجود، أو كان، أو سيكون موجودًا، بالنظر إلى تاريخه الحاسم تمامًا. إن العالم الحقيقي هو ما هو عليه، وليس شيئًا آخر. وكلما زاد وضوحُ اعترافِنا بهذه الخاصيَّة، ازداد عمقُ الهاوية التي تفصل، فيما يتعلق بأفكارنا حول العالَم، بين الوجود وغير الوجود. بَيْدَ أن العوالِم المحتمَلة للمجاز المرفوض تزوِّد فئةً ثالثة بين الوجود وغير الوجود، وتجعَل المقارنة بينهما مطلقةً بدرجةٍ أقل.

إن فشَل هاتَين الطريقتَين في التعامل مع البقية الواقعية — أي ديالكتيك الضرورة والمصادفة وتصنيف العالم الفعلي في ظل منظومة من العوالِم المحتملة — يدفعُنا إلى

[٨] Anthropic principle: المبدأ الإنساني أو المبدأ الأنثروبي، نظرية ترى أنه إما أنَّ خالقًا مصمِّمًا بارعًا خطَّط لظهورنا في كونٍ أنيق وبديع، وذلك من خلال أدقِّ التفاصيل، وإما أننا نُوجَد في كونٍ من بين بلايين البلايين من الأكوانِ المختلفة، كلها عقيمةٌ ما عدا كونَنا (العجيب)؛ وبالتالي فإن كونَنا هو «الورقة الرابحة»، الوحيدة بين بلايينِ الأوراقِ الخاسِرة، وذلك من دون الحاجة إلى أن نُرهِق عقولَنا بالتفكير في ذلك كثيرًا. (المترجم)

موقعٍ ثالث. ووفقًا لهذه الفرضية الثالثة، هناك حقيقية facticity بأن هناك تاريخًا؛ لأن الزمن يمُر بجميع المراحل ويُهيمِن على كلِّ شيء. إن الظواهر تتغيَّر، وكذلك القوانين. إن البارامترات التي نُلاحِظها في العالم — والتي لا يُمكِن تفسير بعضها وَفقَ القوانين المعروفة للعالَم الملاحَظ — يُمكِن، وفقًا لتخمينٍ يقترحُه مثل هذا المنظور، أن تفسَّر بقوانينِ حالةٍ سابقة للعالم.

عند المضاهاة مع القانون العُرفي في التاريخ الإنساني، فإن بعض التغيُّر الطبيعي يكون محكومًا بالقانون، وبعضُه مغيِّر للقانون. وعند القياس بطريقةِ تفكيرٍ جيدةِ الرسوخ في بعضِ تقاليدِ النظريةِ الاجتماعية، على رغم كونها مألوفةً بدرجةٍ أقلَّ في العلوم الطبيعية، قد ينتُج تغيُّرٌ متقطِّع، عند نقاطِ تكسُّر مثل هذا التغيُّر، في القوانين المتغيِّرة.

إن كونَ قوانينِ الطبيعة يجب أن تكون متقلِّبة، بدلًا من كونها خلفيةً سرمديةً لظواهرَ مغمورةٍ في الزمن، يمثِّل حقيقةَ تعَقُّد فهمِنا للسببية causation. إن وجهات النظر التي تُراوِغ فيما يتعلق بحقيقة الزمن، باستثناءِ جزءٍ من الطبيعة، حتى لو كانت القوانين التي تحكُمها، من متناوَل الزمن، تجعل فكرةَ السببية غيرَ مترابطة، كما أظهَرَت مناقشَتي السابقة لتناقُض الزمن. وبالتبايُن، فإن مذهبًا يعترف بأن قوانينَ الطبيعة تبقى ضمنَ الزمن بدلًا من خارجه يؤدِّي إلى تعقيد، ولكن ليس عدم ترابط، فكرتنا عن السببيَّة. وعلى العكس من ذلك، فهو يمنحُنا الأمل في أن نتمكَّن من فهمِ هذه الفكرة وتحسينها.

تهدف حُجَّة هذا الكتاب إلى اقتراحِ أساسٍ يُمكِننا من خلاله التعامُل مع حقيقة الزمن، في كل تفكيرنا وأفعالنا، بما في ذلك ممارستنا العلمية. ولدينا مصلحةٌ في تعميمِ مثلِ وجهةِ النظر هذه؛ فمن بينِ نتائجِ مثل هذا التعميم تلطيفُ غرابة الطبيعة عن مخاوفِنا وتجربتِنا الإنسانية. إن العالَم مفتوح، مثلنا؛ لأنه — مثلنا — لا يمتلك أيَّ خاصيةٍ لا يُمكِن للزمن تغييرُها.

فرضية عدم وجود أفقٍ مغلَق للعوالِم المحتمَلة

ليس هناك أفقٌ مغلَق للعوالِم المحتمَلة، ولا للطُّرق المحتمَلة لسيرِ الأمور، والتي يُمكِننا ضمنَها أن نضَع بثقة العالَم الفعلي أو الطريقة الحاليَّة لسَير الأمور، إن الطرقَ المحتمَلة لسَير الأمور ليست سابقةً سرمديةً للطرق الفعلية لسَير الأمور؛ فهي مجرَّد ظلٍّ باهتٍ يُحيطُ بما هو فعلي.

وهي ظلٌّ باهتٌ بمعنيَين مختلفَين؛ أحدهما بشريُّ التمركُز anthropocentric، يتعلق بنا نحن، أما الآخر، أو اللاشخصي، فيتعلق بالطبيعة من دوننا. إن المعنى البشَري التمركُز لما هو مُحتمَل هو أن نُصبح ما يُمكِننا أن نصلَ إليه، بشكلٍ منفرد أو بصورةٍ جماعية، من حيث نحن الآن، وباستخدامِ الأدواتِ الموجودةِ تحت تصرُّفنا، وهنا يُمثِّل ما هو مُحتمَل، إذن، إيذانًا بثورةٍ كبيرة أو صغيرة ستقع بواسطتنا. وفقط في هذا المعنى البشريِّ التمركُز يمتلك المُحتمَل معنًى واضحًا؛ وهو معنًى يقع ضمنَ المساحة الضيِّقة المضاءة لما يُمكِننا أن نراه لأنه يتعلَّق بنا.

إن المعنى اللاشخصي لما هو مُحتمَل هو ما يُمكِن أن يحدُث لاحقًا، بموجبِ القوانينِ التي تحكُم الطبيعةَ الآن، ولكن أيضًا بموجبِ الطريقةِ التي قد تتسبَّب فيها التحوُّلات المحكومة بهذه القوانينِ في حدوثِ تغيُّراتٍ في القوانينِ ذاتِها، سواء بصورةٍ مباشرةٍ بجعلها تحدُث أو السماح لها بأن تحدُث. وهذا المعنى اللاشخصي لما هو مُحتمَل أقلُّ وضوحًا بكثيرٍ من المعنى البشَري التمركُز.

وهو أقلُّ وضوحًا لأننا عاجزون عن النظَر فيما وراءَ حجابِ الزمن، إلى أي بداية أو نهاية، وعن تتبُّع حدودِ أو منطقِ هذا التحوُّل الذاتي للقوانين الذي يحدُث بالإضافة إلى تحوُّل الظواهر.

وطبقًا لوجهة النظر هذه، لا تحدُث استحالاتُ الحقيقة ضمنَ فضاءٍ مُبهَم الترتيب، وهو أفقٌ يطوِّق الطرقَ المحتمَلة لسَير الأمور. ويمثِّل ذلك جزءًا مما يعنيه كونُ الزمن حقيقيًّا وكونُه يمُر بجميع المراحل. وهو طريقةٌ أخرى لإنكار الفِكرة الشبَحية للاحتمال؛ فكرة ما هو محتمَل كشبَحٍ يطارد العالم وينتظر تلميحًا ليخطُو إلى مسرح الواقع. وهو وسيلةٌ أخرى لتأكيد أنه يُمكِن لشيءٍ ما أن يكون جديدًا بحق، وأن الجديد ليس مجرَّد تجسُّد للمحتمَل الشبَحي.

إن فكرة الفضاء المبهَم الترتيب مترسِّخة في عقولنا لدرجة أنها قد تبدو وكأنها التسليم جدلًا بأيِّ محاولةٍ لفهمِ الطبيعة من منظور السببيَّة. أما كونُه لا يستحقُّ مثل هذا الشرف فيُظهِره دَورُه الأكثر محدوديةً والمتنازَع عليه في التاريخ الطبيعي أو البيولوجيا التطوُّرية بالمقارنة مع الفيزياء الحديثة (ما دامت الفيزياء أخفقَت حتى الآن في الاستيعاب الكامل لفكرة أن الكون وقوانينه لها تاريخ). كما يتضح أيضًا في فشل كل محاوَلةٍ لإسناد التحليل الاجتماعي والتاريخي إلى فكرة وجود فضاءٍ مُنظم للاحتمال الإنساني human possibility. وقد تمثَّل أبرز هذه المحاولاتِ في الاحتكام إلى فكرة وجود بِنْيةٍ عميقة، تدعَم

أي قصةٍ رئيسية للتطوُّر التاريخي. أما ادِّعاءاتها المميزة فتمثَّلت في الاعتقاد بوجود قائمةٍ مغلَقة من الأنواع البديلة للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي، وفي الوحدة غير القابلة للتجزئة لكل هذه الأنواع، وفي القوى شبه القانونية التي توجِّه تعاقُبها في التاريخ.

إن غيابَ أيِّ أفقٍ مغلَقٍ للطرق المحتمَلة لسَير الأمور، بالاشتراك مع أيِّ خاصيةٍ مميزة لتفكيرنا، يُنتِج لغزًا يتعلَّق بالتفسير المتعلِّق بالواقع المضاد counterfactual، ويُظهِر هذا اللغز مرةً أخرى مدَى تشوُّشِ وضلالِ أفكارِنا المألوفة حول السببية.

إذا كان هناك أفقٌ مغلَق للعوالِم المحتمَلة، فستحدُث التغيُّراتُ وفقًا لنموذجٍ بسيط لاتباع القواعد، والذي يميِّز بشكلٍ واضح بين القواعد والأفعال المندرجة تحت القواعد، وستكون القواعدُ هنا هي القوانين الثابتة للطبيعة، وستكون الأفعالُ المُندرِجة تحت القواعد هي الظواهر التي تحكُمها القوانين.

ولأنه لا يُوجَد هناك مثل هذا الأفُق المغلَق، يحدُث التغيير وفقًا لنموذجٍ أكثَر لوذعية، مثل القانون العُرفي بدلًا من القانونِ النظامي. وتحت هذا النموذجِ من القانون العُرفي، لا يُوجَد اختلافٌ واضح بين القواعد والسلوك الذي تنطبق عليه، يدخل كُل فعلٍ جديد إلى المادة التي تحدِّد في الوقت نفسه ما القواعدُ التي إما تتوافَق معها أو تتحدَّى ما كانت تُفهَم على أنها عليه، في حالتها الموجودة سلفًا. ويعملُ التغييرُ على تغيير التغيير، وهو يعملُ ذلك إما بشكلٍ مستمر أو بشكلٍ متقطِّع؛ أي بطرقٍ هي نفسها عُرضة للتغيير.

لفهم شيءٍ ما، علينا أن نتخيَّله ليس فقط باعتباره غائبًا بل ومتحولًا أيضًا. إن وجهة النظر المتعلقة بكيفَ تتصرَّف ظاهرةٌ ما — أو ما ستُصبِحه — تحت الظروف المختلفة هو ما يَعْنيه فهمُها؛ وبالتالي فإن الحَدْس السببي المتعلق بالواقع المضاد لا غنى عنه بالنسبة إلى تعميق التبصُّر بالعالم. وهو، على أي حال، ملوَّث بفعلِ عيبٍ ما، ولا يُمكِننا أن نمحُوَ هذا العيب؛ فهو متجذِّر في شروط فهمنا، وليس بوُسعِنا سوى أن نكشفَه، وبكشفِه نحتوي مخاطره.

إن فهم الشيء يعني أن نتخيَّل أنه تغير، أن نرى كيف ومتى قد يتغيَّر، وإلى ماذا. وعلى أي حال، فكل تغيُّر مثل هذا قد يؤدي إلى تغيُّر في الطرق التي تؤثِّر بها الأشياء بعضها على بعض؛ فقد يغيِّر القوانين. إن المغالَطة الشائعة للتحليل المتعلق بالواقع المضاد المتأصل في التفسير السببي هو أن نفترض أننا عندما نغيِّر — أو نتخيل أننا نغيِّر — جزءًا من العالم، فكل شيءٍ في العالم المتغير يستمرُّ في الاشتغال وفقًا للقواعدِ نفسِها كما في

السابق. وذلك كأنَّنا قمنا بتعليقِ واستبدالِ جزءٍ من الواقع لكنَّنا قمنا بدعمِ كاملِ النظام الذي يعمل بموجبه ذلك الواقع. وفي الحقيقة، لا يُمكِن دعم النظام.

ولمعرفة كيف تغيَّر النظام من دون ريب، يجب أن تكونَ هناك قواعدُ عُليا تحكُم تغيُّر النظام، وهكذا إلى الأبد، في ارتدادٍ لا نهائي. وعلى أي حال، إذا كان الزمن حقيقيًّا بصورةٍ جَذْرية، فليس هناك مثل هذه القواعد العُليا، أو أنها تتوقَّف عن الانطباق عند نقطةٍ ما. يفشَل النظام في الإغلاق عند القمة أو من الخارج؛ ولذلك فهو، على وجه التحديد، ليس بنظامٍ مطلَق، لكن سياق التحقيق لا يتوقَّف حينئذٍ، بل إنه يستَمِر، ولو على أُسسٍ أكثر إبهامًا وزعزعة.

وهنا نواجه للمرة الثانية السِّمةَ المتناقضةَ للتفكير السببي الذي يتعيَّن علينا أن نعتمد عليه لتشكيل صورةٍ للعالم. إن الفكرةَ الشبَحية الشائعة للاحتمال، التي نحتكِم إليها بانتظامٍ في سياق تفكيرنا، تُراوِغ الزمن، وإذا كان الزمن زائفًا، فستحدُث كلُّ الظواهر أو الأحداث في الوقت نفسِه؛ ولذلك فإن التسبيب والتفسير السببي سيُعتبران مجرَّد خيالاتٍ أو أوهام. إن فكرة الأفُق المغلَق للطرق المحتمَلة لسَير الأمور، والفكرة الشبَحية للاحتمال (طرق سير الأمور بينما تُطارِد الأشباح العالم، في انتظار النداء لكي تُصبح حقيقية)، التي هي وثيقة الصلة به، تُمثِّل محاولاتٍ للاعتراف بأن الزمنَ حقيقي، ولكن بالكاد فقط سيَشهَد العالم تحوُّلًا، لكن ليس تحوُّل التحوُّل، على الأقل في أدنى المستويات، سيفشَل الزمنُ في المرور بجميع المراحل.

وعلى أي حال، فهذا المبدأ الميتافيزيقي، برغم أنَّه قد يقدِّم حلًّا لفكرتنا الملتبسة للسببية، يبدو دائمًا أقلَّ توافُقًا مع ما نكتشفه، على الرغم من التباساتنا السببية، حول الطبيعة. وكما سنرى قريبًا، فهو يُناقِض الملامح الأكثر تميُّزًا وبروزًا لتجربتنا الدنيوية، حتى إنه يُهدِّد بالمساعدة على نزعِ سلاحِنا في جهودِنا لصنع عالمٍ لأنفسنا في مواجهة الطبيعة اللامبالية.

وعلى أي حال، فإن التعامل مع الزمن على أنه حقيقيٌّ بالكامل، برفضِ الفكرة الشبَحية للاحتمال وفكرة الأفُق المغلَق للطرق المحتملة لسَير الأمور، يعني الإقرار بعدمِ وجودِ قوانينَ سرمديةٍ تدعَم تفسيراتنا السببية، وهو الإقرار بأن الافتراضاتِ المتعلقةَ بالواقع المضاد التي يجب أن تعمل به مثلُ هذه التفسيراتِ تحرمُنا من أي أرضٍ لن تهتَز. وهو أن التأكيد على أنَّ المشروع المتعلق بوجود نظريةٍ سببيةٍ موحدة لكل شيءٍ مضلِّل من

حيث المبدأ. وهو الاستنتاج بأنَّنا، برغم أننا قد نُسيطِر على التباساتِ وجهةِ نظرِنا العادية للسببية وممارساتنا المألوفة للتفسير السببي، لا يُمكِننا تبديدُ تلك الالتباسات مطلقًا.

علينا أن نعزُوَ هذه الالتباساتِ إلى توتُّرٍ محتوم بين حقيقة الزمن — الذي هو أكثر حقيقيةً مما نرغب في الاعتراف به — وبين فكرة الارتباط والاستدلال التي يقودُنا إليها عدوٌّ فِطري للزمن هو تفكيرنا الرياضي والمنطقي.

فرضية كون الرياضيات تُقاوِم الاعترافَ بالزمن

إن الرياضيات — وكل جوانب تفكيرنا التي تشترك في طبيعتها — تقترح علينا بشكلٍ دائم مفهوم وجودَ عالَم من دون زمن. وإن العلاقات بين أفكارنا الرياضية سرمدية، حتى عندما نستخدم مثل هذه الأفكار لتمثيل أحداثٍ تقع في إطار الزمن.

إن تطوير الأفكار الملخَّص في الفرضيات المتعلقة بحقيقة الزمن، وشمولية الزمن، وعدم وجود أفقٍ سرمدي ومغلَق للاحتمالات المتعلقة بالعالَم الفعلي يواجه مصدرًا للمقاومة في التعبير الأكثر عمقًا والأشد قوةً للعقل؛ استدلالاتنا الرياضية. إن فهم كيفَ ولماذا نُواجِه هذه المقاوَمة من داخل العقل للاعتراف بحقيقة الزمن يعني اكتشافَ ما هو مهدَّد بالضياع في إثبات تلك الحقيقة.

عند النظر إليه بوصفه أحدَ منتَجات تاريخه الطبيعي، يُمثِّل العقل ماكينةً لحلِّ المشاكل، ولحلِّ المشاكل، على أي حال، يجب أن يكون أكثر من ماكينة؛ فجانبه الصِّيَغي formulaic والمعياري modular يجب أن يتعايَش مع جانبه التكيُّفي، والمفاجئ، والمتجاوز. يلتقي هذان الجانبان في الحاجة إلى مسحِ الموقف ككُل وإلى الربط بين أجزائه بعضها وبعض. إن القدرة على إدراك البِنَى والعلاقات هي الشرط المسبق الحاسم لقدرتنا على حلِّ المشكلات. وللتمتُّع بهذه القدرة، لا يُمكِننا أن نفكِّر ببساطة وفقًا للصيغ الراسخة، كما لو كنَّا ماكينات. يجب أن نَكون قادرين على التفكير أكثَر مما يُمكِن لأي صيغةٍ موجودة أن تؤيِّده، وبعد ذلك علينا أن نُثبِت الصِّيَغ المتَّسِقة مع تبصُّراتنا بعد أن نقومَ أولًا بتحقيق اكتشافاتِنا المحطِّمة للصِّيَغ. يجب أن نكونَ قادرينَ على بناء طرقٍ جديدة لفهم، وتفسير، ورؤية ما يقف أمامنا، في مشهد الفعل الوشيك أو المتخيَّل، ككلٍّ منظَّم أو كمجموعة من العلاقات.

قد تكون قوَّةُ العقل هذه غيرَ قابلةٍ للانفصال عن البِنية الدقيقة للدماغ؛ ولذلك فإن جذورها التاريخية قد تكمُن في التاريخ الطبيعي لذلك الدماغ وفي تطوُّره، تحت الضغوط الانتقائية، بوصفه أداةً لحلِّ المشكلات، وعلى الرغم من هذا، فبمجرد توطيدها، فإن هذه المَلَكة لتمثيل مسرح الأحداث باعتباره كلياتٍ wholes وحُزمًا منظَّمة من العلاقات تتجاوَز المناسبات الطبيعية لظهورها؛ فتصبح مبدأً ثوريًّا لرؤية العالم ككُل، وهي تربط مصلحتَنا في فهم العالم الظاهر بمصلحتِنا في الحط من قَدْرِ ما هو فعلي، أو على الأقلِّ أي طريقة بعينِها لتمثيلِ ما هو فعلي، بالإصرار على الاحتمالات الأخرى للتحوُّل والرؤية.

يكمُن التعبير الأسمى عن هذه القوَّة في الرياضيات، عند النظر إليها بشكلٍ سطحي، فإن طبيعةَ استدلالاتِنا الرياضية قد تبدو مفسَّرة بالكامل بالدمج بين ثلاثِ خصائص؛ التفسير، والارتداد،[٩] والتكافؤ equivalence.

إن الأوَّل والأكثَر عموميةً من بين هذه الخواصِّ هو التفسير؛ أي توضيح ما هو ضمنيٌّ في مفهوم لكل أو لحزمة من العلاقات المنظَّمة. يرقَى مثل هذا المفهوم لاعتباره تلميحًا؛ فمحتواه مَخفي. وعن طريقِ تمثيلِ المفهومِ في الرياضيات، سنكون حينئذٍ قادرينَ على سَبْر أغوار المحتوى؛ أي إظهار ما كان مفهومًا ضمنًا في التلميح. إن التعامُل مع الاستنتاج المفهوم باعتباره مرادفًا للتلميح المركَّز؛ ومن ثم اختزال الرياضيات إلى حشو tautology، يعني أن نُخطِئ في وصف هذا الإجراء، وأن نتلاعَب بكُلٍّ من صعوبتِه وقيمتِه.

والخاصيَّة الثانية هي تغَلغُلُ الاستدلالِ التكراري في الرياضيات، ويكون الاستدلال تَكراريًّا عندما يُفعل إجراءٌ ينطبق عليه بعد ذلك. وباستعمال الاستدلال التكراري، نُصبِح قادرين على الانتقال من عمليات العَدِّ إلى التعميمات، وأن نقفزَ من المعيَّن إلى العام عن طريقِ اقتراحِ القاعدة العامة المتضمَّنة فيما كان، حتى ذلك الحين، يبدو أنه مجرَّد عَدٍّ للتفاصيل. إن أهميةَ الاستدلالِ التَّكْراري، والجانب الذي يختلف فيه بشدةٍ عن الاستقراء induction المجرَّد، هو التالي: أنه يسمح لنا بأن نقتصد في وضعِ فرضياتٍ قوية وأن نتوصَّل إلى استنتاجاتٍ قوية وثرية على أساس افتراضاتٍ واهية وبالغةِ الشُّح. ويفعل ذلك بالسماح لنا باكتشاف الكليات wholes وحُزم العلاقات المنظَّمة ليس في تخميناتنا حول

[٩] Recursion: الارتداد، تعبيرٌ رياضي يتعيَّن كل حد من حدوده بتطبيقِ إحدى الصيَغ على الحدود السابقة. (المترجم)

أيِّ قطعةٍ معيَّنة من العالَم الطبيعي، ولكن بالأحرى في جهودنا الخاصة للتفكير بشأن الأفكار التي نفعِّلها في جهودنا لتمثيل كل الكليات وحُزَم العلاقات المنظَّمة. وهو كما لو أننا نجد أنفسَنا محاطين بأكواخٍ من الطين، التي يتعيَّن علينا أن نمزِّقها إرْبًا إرْبًا، ولا نمتلكُ شيئًا سوى لَبناتِها لِبناء القصور.

أما الخاصيَّة الثالثة للرياضيات فهي خصوبتُها في إنتاجِ الافتراضاتِ المكافئة. ويتكوَّن جزءٌ كبير من الاستدلال الرياضي من إظهارِ كيف يمكنُ أن تُعاد صياغةُ تحليلٍ ما باستخدامِ مفرداتِ تحليلٍ آخر. إن القولَ بأن مثلَ هذه التكافؤات تعريفيةٌ فقط، أو اختزالها إلى استرسالات، يعني أن نُخطِئ في فهمِ غايةِ البناءِ الرياضي؛ فالمغزى ليس تنظيم أعرافِنا المتعلِّقة بالتنويط[١٠] الرياضي، عن طريق توضيح أيُّ توليفاتٍ من الرموز مترادف وأيُّها غيرُ مترادف، كأننا فَهِمنا الحقيقة بالفعل ولم يتبقَّ أمامَنا سوي أن نُنظِّم اللغة التي نُمثِّلها فيها بصورةٍ أفضل. إنَّ المَغزَى هو أن نمكِّن أنفسَنا من القدرة على تمثيلِ الكُليات وحُزَم العلاقات المنظَّمة من خلال التمييز، في كل مناسبة، بين أفكارنا وبين تعبيراتها التقليدية. نحن نُصِر على قدرتنا على تحرير أنفسنا من المسكة الخانقة لأيِّ أعرافٍ بعينها في فَهمِنا للعلاقات والكليات.

إذا كانت الرياضيات تتميَّز فقط بهذه الخواصِّ الثلاث، فلن تكون ما هي عليه؛ التعبير الفريد عن ندائنا الباطني vocation للمفاجأة والتفوُّق في الفكر، ولا تناهَيْنا فيما يتعلَّق بأفكارنا الخاصة، بل ستكون مجرَّد نُصُبٍ لمهارتنا وتعدُّد مواهبنا. وعلى أي حال، هي تمتلكُ خاصيةً رابعة تحوِّل أهمية الثلاث الأخرى وتكشفُ وحدتَها المستبطنة، وهذه الخاصية الرابعة هي محاولتُها لتطهيرِ نفسِها من أيِّ محتوًى طبيعي — أعني أيَّ محتوًى من شأنه تقييد إجراءاتها المتعلقة بالتبيين، والارتداد، والتكافؤ — مع استكشاف الطبيعة، وقوانين الطبيعة وتاريخها.

وهنا نجد العنصر الرؤيوي في الرياضيات، أو قوَّتها الدافعة والمُسكِرة. وهو العنصر الذي يُمكِننا أن نُطلِق عليه، في لغة علم اللاهوت الأبوي،[١١] اسم نكران الذات kenosis، وهو ضَربٌ من الإفراغ. أما ما يُفرَغ، بتقدُّمٍ تدريجي ومن خلال كفاحٍ جهيد، فهو بقية

[١٠] Notation: التنويط (أو التنويت)؛ هو التدوين باستخدامِ مجموعةٍ من الرموز. (المترجم)

[١١] Patristic theology: فرعٌ من اللاهوت التاريخي يُعالِج تعاليم آباء الكنيسة. (المترجم)

التقييد في أنماط الارتباط والتنظيم التي تقترِحُها علينا تجربتُنا الطبيعية وأفكارنا حول هذه التجربة، داخلَ حدودِ العلمِ وخارجها.

ربما تطوَّرَت لدينا القدرة على التفكيرِ بشأنِ الكُليات وحُزَم العلاقات المنظَّمة بصورةٍ أفضَل من أجلِ حلِّ المشكلاتِ في ظلِّ حاجةٍ إلى التصرُّف في حالاتٍ معيَّنة من الخطَر أو الفُرصة. وعلى أي حال، فحتى إذا بقيَت هذه المهمَّة الأصلية سامية، فبُوسعنا أن نخدمَها بأفضلِ صورةٍ عن طريق تعميم المَلَكة التي أفرزَتها فيما وراء أيِّ ظرفٍ بعَينه، وفيما بعد أيِّ مجموعةٍ محدَّدة من مثل هذه الظروف. إن إحراز المحتوى بالتخلُّص من المُحْتوى هو ذلك الطموح المُتناقِض الذي يُبقي على هذه الخاصية الرابعة، والحاسمة، للرياضيات.

إن التواتُر الذي أُلهم به فرعُ الرياضيات بمحاولات حلِّ مشكلات العلوم الطبيعية التي لا تكفي لها الأدواتُ الرياضية المتوافِرة لا ينتقِص من أهمية هذا التجريد من المحتوى الطبيعي بالنسبة إلى الرياضيات.

ولأن هذه الفتوحات تُمثِّل محاولاتٍ لاستخدامِ التمثيلِ الرياضي للطبيعة كتحريضٍ على أن نرى، عن طريق النظام والارتباط، أكثَر مما يُمكِننا أن نُدرِكه في العالم الطبيعي، فهي تبدو كأننا سنَقفِز نحو الطبيعة على أملِ أن نقفزَ إلى ما وراءها.

وهكذا، فبالنسبة إلى عالَم الرياضيات، ليست الرياضيات خادمةً للعلوم الطبيعية؛ إذ تعمَل العلوم الطبيعية محرضًا للتقدُّم الرياضي، وتتخذُ مكانَها بجانب التحريضِ المتأصِّل في التاريخِ المهووسَ بالذات للتحليل الرياضي.

وهناك، على أي حال، ثَمنٌ للحرية وللقوة الكبرى اللتَين تأتيان مع هذا الإنكار للمحتوى، وهذا الثمَن هو اختفاءُ الزمن. إنَّ العلاقات بين أفكارنا الرياضية تقع خارج إطار الزمن؛ فهي عاجزةٌ عن فَهمِ الزمن، وفي هذا السياق، تختلفُ العلاقاتُ بين المفاهيم الرياضية عن الارتباطات السببية، التي تمتلكُ دائمًا أحداثًا مقيَّدة بالزمن باعتبارِها موضوعَها الأساسي.

لا رَيْب في أن الأفكار الرياضية تُفعَّل عادةً في وصفِ الأحداثِ المقيَّدة بالزمن. من الممكن تمثيل التفسيرات السببية بلغة الرياضيات؛ فالفيزياء الرياضية للعصر الحديث هي الطفلُ الأكثر شهرةً الناتج عن زواج الرياضيات بالعلوم الطبيعية. اختُرِعَت فروعٌ كاملة من الرياضيات، مثل حساب التفاضل والتكامل، لأول مرة في أثناءِ محاولاتِ تمثيل التغيُّر، الذي يحدُث ضمنَ حدودِ الزمن، وعلى أيِّ حال، ففي تلك الفروعِ من الرياضياتِ المَعْنية بصورةٍ مباشرة بتمثيل التغيُّر النسبي، فإنَّ العلاقات التصوُّرية للتفسير، والارتداد،

والتكافؤ ليست هي نفسها مقيَّدة بالزمن؛ فهي سرمدية. وهي ليست سرمديةً فقط في ذلك المعنى الضعيف الذي تكونُ فيه قوانينُ الطبيعة سرمديةً عندما نتخيَّل أنها لا تمتلكُ تاريخًا؛ بل هي سرمديةٌ أيضًا في المعنى القوي لكونها عاجزةً عن الامتزاجِ مع عالَم الأحداث المقيَّدة بالزمن.

وما يصحُّ على فرضياتِ الرياضيات ينطبقُ بشكلٍ أكثَر عموميةً على الارتباطاتِ التصوُّرية التي تشكِّل الموضوعَ الأساسيَّ للمنطق. ولا يحدُث أي استدلالٍ استنتاجي أو تناقُضٍ منطقي داخلَ حدودِ الزمن، وحدَها أفكارُنا حولها هي الأحداث المقيَّدة بالزمن.

إن غرابة الرياضيات، كمثلِ حِصانِ طروادة في العقل ضد الزمن، يُمكِن الآن توضيحُها. وإن الرياضيات هي علمٌ لا يتعلق موضوعُه بالعالم الطبيعي المنقوع في الزمن، أو التطوير الحر للأعراف الاعتباطية، أو عالم منفصل من الموضوعات الرياضية التي تشبه الموضوعات الطبيعية الأخرى باستثناء أنها، مثل الملائكة، تبقى مُخفاةً عن أعيُننا.

ليست الرياضيات ظلًّا للعلوم الطبيعية، ولا هي لعبة من الحِيَل العقلية، ولا هي دراسة للموضوعات التي ستكون مثلَ غيرها لو كانت مادية. إن الرياضيات هي الاستكشافُ الرؤيوي لأيِّ صورةٍ مزيَّفة للعالم، وهي دراسةٌ للعالَم — العالَم الوحيد الموجود — باستثناء أن الزمن قد انتُزع منه.

يبدو الأمر كأننا سنأخُذ من الطبيعة شريان حياتها — الزمن — ومن خلال المحافظة عليه من الفساد، نجعله خالدًا لأنه سرمدي. ومن المفارقة أنه من خلال دراسة هذه الصورة المزيَّفة نقوم بتسليحِ أنفسِنا بصورةٍ أفضَل للكفاح ضدَّ استعبادنا للأفكار المحدودة حول النظام والعلاقة التي تقترحُها علينا التجربة والعلم، ومن خلال إبعاد أنفُسنا عن العالَم الذي يتغيَّر تحت ظل الزمن، فنحن نجهِّز أنفسنا بصورةٍ أفضَل للتعامُل مع ذلك العالَم، نحن نُضاعِف مخطَّطات الارتباط التي نجلبُها إلى فَهمِنا للأحداث الطبيعية. ونحن نؤكِّد السمة الثانية للعقل — تلك المفاجِئة والمتجاوِزة — بالتعبير عن، وتطوير، قدرة الخيال على تجاوُزِ انطباعاتِ الطبيعة.

ولذلك سيكون من الخطأ أن تفترض أن السنواتِ المائتَين التي كافحَت فيها الرياضياتُ من أجل ترويضِ فكرة اللانهائي، وإخضاع اللانهائي للطرق المتناهية finitistic، يُمكِن الآن أن تليَها مائتَا سنةٍ أخرى تأتي فيها لإنصافِ حقيقةِ واشتماليةِ الزمن. لا ضرورة لأن يمنعَنا أيُّ شيء من إثراء الأدوات الرياضية الموجودة تحت تصرُّفنا لتحليل التغيُّر المتقطِّع والتفاضُلي في القوانين وكذلك في الظواهر.

وعلى أي حال، تفرض هذه المهمَّة صعوباتٍ من رتبةٍ مختلفة كليًّا عن تلك التي أحاطت بمحاولة فهم اللانهائي عن طريق وضعه في حجمه الطبيعي؛ ولأن الرياضيات بطبيعتها غريبةٌ alien تمامًا عن الزمن، فلن تكونَ قادرةً على أن تُرِيَنا كيف نفكِّر رياضيًّا في عالَمٍ تتغيَّر فيه القوانين والظواهر معًا. لن تمتلك رياضيات الزمن قائدَ جَوْقة الترتيل cantor الخاص بها. علينا أن نتعلَّم أولًا، بالحَدْس، والتجربة، والنظرية، كيف يُمكِننا أن نفكِّر في مثل هذا العالم — عالَم واقع ضمن الزمن — ماديًّا. من الممكن أن تبرِّر الرياضيات مثل هذه الفهم، لكنها لن تتنبأ به.

دائمًا ما تُوحي استدلالاتُنا الرياضية والمنطقية إلينا بحقيقة وجود عالَمٍ سرمدي؛ وبالتالي فنحن نُغرى بأن نخلط بين هذا العالم المحنَّط وبين العالم الأصلي. وعلى أي حال، فلا شيء أكثَر حقيقيةً من الزمن. وبطريقةٍ ما، فهو الشيءُ الحقيقيُّ الوحيد.

فرضية امتلاكِ التجربةِ الإنسانية لبِنيةٍ زمانيةٍ محتومة

تمتلك تجربتُنا بِنيةً زمانية temporal معيَّنة، ولا يُمكِننا فهم أنفسنا من دونِ فهمِ هذه البِنية. ومن الخطأ افتراضُ أنها مجرَّد مصدَر لصرفِ الانتباهِ والتوهُّم، أو شيء لقمع الأفضل لتحقيق بصيرةٍ لا شخصية وموضوعية للعالم. علينا في الحقيقة أن نصحِّحها. وعلى الرغم من هذا، فإذا كنا نسعى بشدة إلى أن نقمعَها، فنحن لا نقترب كثيرًا من معرفةٍ متحرِّرة من أغلال الجسد. ولا نقوم إلا بتمكين العنصر المضاد للزمن antitemporal في وعينا — أي العنصر الممثَّل في الرياضيات والمنطق — من تولِّي زمام السيطرة.

نحن لا نُصادِف الزمنَ ككائناتٍ منفصلة وعديمة السياق، بل نُواجِهه ضمنَ حالةٍ معيَّنة. هناك فينومينولوجية إنسانية للزمن؛ تجربة الزمن وأنفسنا ككائناتٍ زمانية. ليس هناك أيٌّ من عناصر حالتنا أعمق أو أكثر انتشارًا. وتمتلك فينومينولوجية الزمن هذه بِنيةً محدَّدة ومُدهِشة. ومثلها كل شيء في الحياة وفي الواقع؛ فهي أيضًا تتغير. وفي الحقيقة، هي تتطوَّر تاريخيًّا، مستنيرة بالأفكار ومتأثِّرة بالترتيبات، وبالممارَسات، وحتى بالماكينات. وبعبارةٍ أخرى، فإن فينومينولوجية الزمن هي في حدِّ ذاتها زمانية. وعلى أي حال، فإن استمرارياتِها وتوقُّفاتِها تمثِّل بعض الاستمراريات والتوقُّفات الأكثر أساسيةً لطبائعنا. ليس هناك شيءٌ غير مترابط أو خيالي فيما يتعلَّق بمحاولة تغيير تجربتِنا مع الزمن، فرديًّا وجماعيًّا، فهي ليست غير ذات جَدْوى أو حمقاء، بل هي صعبةٌ ليس إلا.

إن كونَنا مقيَّدين بالزمن هو أكثر ما نتشارَكُ فيه مع كل الحقيقة. بطريقةٍ ما، نحن مصنوعون من الزمن؛ ولذلك فإن تحليل فينومينولوجية الزمن يكتسبُ أهميةً خاصة؛ فمن خلاله يُمكِننا أن نفهم كلَّ ما يميِّزنا عن العالَم المحيط بنا، وما يربطنا بذلك العالَم. دعونا نَرَ هذه النقطة مبسَّطة في بادئ الأمر، وبعد ذلك لنقُم بتعقيد الصورة.

تقع حقيقتان في القلب من فينومينولوجية الزمن، والحقيقة الأولى هي أننا كائناتٌ حية تعيش وتموت، أما الحقيقة الثانية فهي أننا ننفِّذ المشاريع ونشكِّل الارتباطات، ونسعى إلى تقوية مثل هذه المشاريع والارتباطات ضد ويلاتِ الزمن.

تكتسب المعرفة المسبقة بالموت أهميةً محورية بالنسبة إلى الحقيقة الأولى؛ فحقيقة وتلميحات الموت هما ما يمنَحُ تجربتَنا خاصيَّتها من التركيز الدراماتيكي. وهو ما يفسِّر الطبيعة المتدرِّجة والمتعذِّرة العكس لتجربتنا، ليس هناك ما يكفي من الزمن لأن نعملَ كلَّ شيء مرةً أخرى بشكلٍ مختلف، أو أن نمتلك ما يكفي من الفُرص الثانية. وهي تحدِّد تجربتَنا حول كيف تُجعل الحياةُ الإنسانية ذاتَ مغزًى وكيف يُمكِن تدميرُ مغزاها. ليس في وسعنا حلُّ مشكلة المَغزَى عن طريق التأجيل إلى ما لانهاية، كأن الخُلُو من المغزى في هذه اللحظة يُمكِن معالجتُه دائمًا بوساطة المغزى لاحقًا أو بوساطةِ القدرة على التحديقِ إلى بداياتِ الزمن.

إن موقعَنا بوصفِنا كائناتٍ حيةً تعيش وتموت بمرور الزمن يقع في جذور السمة الأكثر مهابةً من تجربتنا؛ التفاوُت غير المحسوب والمستعصي بين مقياس الحياة الإنسانية وحقيقة الكون حولنا. وهذا التفاوت يسلبُنا الحقَّ في الإيمان بأننا في شراكةٍ مع السياق الطبيعي لوجودنا؛ فنحن نتشارَك في زمانيته، لكننا لا نستطيعُ التشارُك في مقياسه.

إن الفرق في المقياس مطلَقٌ وحاسمٌ إلى درجة أنه يُدخِل إلى خبرتنا بالعالم عنصرًا من الإرهاب الصرف؛ فنحن نُواجِه الإغراء الدائم لاختزال العمل الأسمي للعقل — ديننا، وفلسفتنا، وفنوننا — إلى تزويدنا بصنوف السلوان ضد هذا الإرهاب. وعلى أي حال، فنحن لسنا في حاجة إلى التلبيس بالسكر ولا إلى التهويدات lullabies؛ فما نحتاج إليه هو أن نرى الموقفَ كما هو، وأن نجد طريقةً لتأكيد مصالحنا وأنفسنا على هذا الأساس.

تُمثِّل حقيقة الموت فضيحةً وإهانةً لأنها تفرض المحدودية والنهائية finality في مواجهة تجربتنا للَّانفَاد inexhaustibility. إن خصوبية تجربتنا في كل بُعد، من صُنع الأشياء إلى تشكيل الارتباطات وامتلاك الأفكار، تتحدى كل الصِّيَغ والتقييدات. وعلى أي حال، فالموت يمثِّل تقييدًا أسمى، وتمثِّل حقيقتُه صيغةً لا يمكن أن تُعصى.

إن تجربتَنا مع الزمن، على أي حال، لها جانبٌ ثانٍ؛ فعَبْر الزمن وضد الزمن، نحن نُنفِّذ المشاريع ونشكِّل الارتباطات. ويُغيِّر هذا الجانب الثاني أهمية الأول، ويحوِّل السياق الزماني لوجودنا إلى مناسبة لتضارُب الرؤى ولإنتاج الجديد.

في القَدَر الزماني لمشاريعنا وارتباطاتنا، نرى أنفسنا بوضوحٍ أكبر مما يُمكِننا أن نرى به أنفسَنا مباشرة؛ فعلاقتُنا به تُمثِّل جزءًا كبيرًا من تجربتنا مع الزمن؛ فمن ناحية، هي الساعاتُ الحقيقية التي نقيس بها الزمن، وهي تستغرق وقتًا لتتشكَّل وتكتمل؛ أما الخطوات والفترات المستغرقة في صُنعها فهي إحصاءُ أيام حياتنا. ومن الناحية الأخرى، فهي رهينةٌ للشك والهزيمة لأنها تؤدَّى ضمنَ إطارِ الزمن. وتعرُّضها للدمار هو تعرُّضنا نفسه للدمار؛ كما أن عجزها عن ترويضِ ما لا يُمكِن توقُّعُه هو عجزنا نفسه عن ترويض ما لا يُمكِن توقُّعُه.

نحن نصُوغُ المشاريع وننفِّذها، ونشكِّل الارتباطات ونعيشها. إن المشاريعَ والارتباطاتِ تمثِّل الاستجابةَ الوحيدة التي نمتلكُها في وجودنا نحو التركيزِ الحاد والمساقِ المتعذِّر العكس للزمن. وإذا كان هناك اتجاهٌ في حياتنا، فهو اتجاهُها؛ وإذا كان هناك مغزًى لحياتنا، فهو مغزاها. وهي تُعرِّف حدودَ عالَمٍ مبنيٍّ على مقياسنا نحن، وليس على المقياس المُرعِب، والمدمِّر للإنسانية وللعالَم حولنا. وعلى أي حال، فمن الممكن سحقُها، وفي النهاية سيقهَرُها الزمن. قد نتعامل معها على أنها خالدة، لكنها خالدةٌ فقط ما دامت باقيةً فقط.

إن العلاقة بين حالتنا ككائناتٍ حيةٍ محكومٍ عليها بالموت وسعْينا وراء المشاريع والارتباطات تكتسبُ أهميَّتها في مقابلِ خلفيةٍ من معارَضةٍ أخرى؛ المقارَنة بين الجوانب الصِّيَغية والمفاجِئة من تجربتنا. يحتل الروتينُ والتَّكرارُ جزءًا كبيرًا من حياتنا العملية والعقلية. وهما ليسا مجرَّد نفاية؛ فهما يمثِّلان مبدأً اقتصاديًّا ومبدأً تكامليًّا في الوقت نفسه.

وكمبدأ اقتصادي، هما يوفِّران وقتَنا لتلك الأنشطة التي لا نعرفُ حتى الآن كيف نُكرِّرها تحت صيغةٍ ما ومن ثَم نجسِّدها في ماكينة؛ وبالتالي يسمَحان لنا بتحويلِ أفقِ انتباهِنا بعيدًا عن التكراري باتجاه ما لا يُمكِن تَكرارُه بعدُ. تُميت العادةُ تجربةَ الزمن، أما التحوُّل من المألوف إلى ما ليس مألوفًا بعدُ فيستعيدُها.

وكمبدأ تكامُلي، هما يمكِّناننا من تنظيم تجربتِنا وهويَّتِنا. تمثِّل عاداتُنا قاعدةً ضروريةً لإحساسنا بالذات، وباستمراريتها، وكمالها. وهما ليسا مجرَّد عبء، بل هما

يشكِّلان ويمكِّنان. إن استمرارية الذات، المكفولة من خلال العادة، تمثِّل شرطًا مسبقًا آخر لتجربتنا مع الزمن.

يمثِّل الديالكتيك بين الروتين والاختراع خاصيةً أساسيةً لإنسانيتنا، وهو ليس مقتصرًا على السلوك؛ فهو السمة المميِّزة للتخيُّل. ويتقدَّم فهمُنا للعالَم من خلال إزاحةٍ تحدُث على مرحلتَين، يُمكِنك أن تُسمِّي الإزاحة الأولى المسافة، والثانية التحوُّل.

وصف كانط الإزاحة من خلال التباعُد عندما عرَّف التخيُّل باعتبارِه القدرةَ على تمثيلِ ما هو غائب. إن الجانبَ الروتينيَّ لحياة الفَهم والإدراك هو زواجُ تجربتِنا المألوفة للإدراك بمخطَّط مطلَق، والذي نتركُه من دون تحدٍّ. وتبدو التجربة والمخطَّط متلازمَين؛ فالأخير هو التعبير المباشر عن الأول. وعندئذٍ يتقَهقَر الإدراكُ إلى تحديق، أما ما نُسمِّيه الفهم فسيتوقَّف عن الوجود.

من أجلِ أن تكونَ هناك تجربةٌ إنسانيةٌ للفهم، علينا أن نتخلى عن الإدراك الفوري — لأنه ليس أمامنا، أو لأننا قادرون على التعامل معه كما لو أنه ليس كذلك وأن نتذكَّره كصورة. علينا إذن أن نكونَ قادرين على إدراجِ التفاصيل تحت أصناف، أو أنواع، أو فئات. ومثل المحامين، علينا أن نُصنِّف بسهولةٍ معظم الوقت، وأن نُواجِه الشكَّ والالتباسَ لبعض الوقت.

إن إبعادَ التجربة الآنيَّة، المستردَّة في الذاكرة والمنظَّمة بالفهم، يجلبُ المشكلاتِ على زواج الإدراك المعتاد بمخطَّطاتنا المطلَقة categorical، ويسمح لنا برؤية الأبد من جديد. وعلى أي حال، فذلك غيرُ كافٍ؛ فهو لا يكفي لوصف العمل المُنجَز بالتخيُّل.

أما الإزاحة الثانية فيجب أن تُكمِل جهدَ الإبعاد؛ إزاحة التحوُّل؛ فلا التخيُّل ولا العالَم المتخيَّل سيكونُ على ما هو عليه إذا كان بإمكاننا أن نُبعِد أنفسَنا عن الآني فقط لتغيير المشهد الذي يقترنُ فيه الإدراكُ المألوف بالأصناف المألوفة. إن جداليةَ تصنيفاتِنا المطلَقة متجذِّرة في تحوُّل الأحداث الظاهراتية التي تنطبقُ عليها.

لا يرجع العقل بشكلٍ لانهائي إلى قائمةٍ ثابتةٍ من الأنواع الطبيعية للأشياء؛ فليس هناك مثلُ هذه القائمةِ الثابتة. في العالَم الموجود — كلٌّ من العالَم كما يظهر في التجربة، والعالَم كما يُستكشف ويُكشف على فتراتٍ متقطِّعة من قبل العلم التجريبي — فإن كلَّ شيءٍ من نوعٍ ما يُمكِنه أن يصبح نوعًا آخر من الأشياء من خلال مجموعةٍ من التحوُّلات المتوسطة التي تحدُث تحت ظروفٍ معيَّنة. قد تكون مثلُ هذه التحوُّلات عديدة ومعقَّدة، وقد تستغرقُ وقتًا طويلًا. وقد ينتُج منها، بل إنها ستُنتج في الحقيقة — عاجلًا أو آجلًا

— تغيُّرًا، ليس في أنواع الأشياء الموجودة فقط، ولكن أيضًا في ماهيةِ اختلافِ نوعٍ من الأشياء عن الأنواعِ الأخرى، أعني في طبيعة الأنواع الطبيعية.

لنتدبَّر مثالَ الانتِواع[١٢] في التطوُّر البيولوجي. إن ظهور المجال البيولوجي biosphere على الأرض لم يُضِف أنواعًا طبيعيةً جديدة فقط إلى قائمةٍ سابقة، بل إنه غيَّر آلياتِ إنتاجِ الأنواع الطبيعية — إذا كنا ننظر إلى النوع الحي species باعتباره ضربًا من هذه الأنواع — وعدَّل معنى التمييز بينها. إن الصخرة البركانية والصخرة الرسوبية لا تختلفان بالطريقة نفسها أو بالمعنى نفسه الذي يختلف فيه نوعٌ من الأحياء عن آخَر من نفسِ النوع. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التغيُّر في طبيعة الأنواع الطبيعية لم يحدُث مرةً واحدة فقط، مع بداية ظهور الحياة، بل استمَر في الحدوث؛ فمع الاختيار الجنسي، على سبيل المثال، جاء تضييقُ قُمعِ الأنماطِ البديلة من الجسم ولكن أيضًا أساس لتطوُّر آلياتٍ وراثيةٍ تنظيمية من شأنها أن تُفسِح المجال لما لدينا بمرور الوقت؛ مقدرتنا السلبية — أي قدرتنا على تحدِّي الصِّيَغ وعلى تجاوُز القيود.

نحن معتادونَ النظرَ إلى إعادة الاختراع البيولوجية للاختلاف باعتبارِها استثناءً بعيدَ الاحتمال بصورةٍ مدهشةٍ للتنظيم الكوني للمادة. وعلينا، بدلًا من ذلك، أن نفكِّر فيها كمثالٍ على خاصيةٍ واسعةِ الانتشارِ للعالَم وهي أن قائمةَ الأنواعِ الطبيعية تتغيَّر في طبيعتها وكذلك في تركيبها. وتُمثِّل هذه الخاصية سمةً لتحوُّل التحوُّل، بمعنى أنها إحدى سماتِ الزمن ونتيجة لحقيقته.

نحن نتخيَّل شيئًا ما بتمثيله ليس فقط باعتباره غائبًا، ولكن أيضًا باعتباره متغيرًا. يندمج تغيُّر الظواهر أو الأحداث في تغيُّر الأنواع الطبيعية الذي تجسِّده الظواهر أو الأحداث، كيف تختلف بالإضافة إلى ماهيَّتها. لا يُمكِننا التعامُل مع الأفُق الخارجي للاحتمال؛ فالفكرة الشبَحيَّة للاحتمال هي وَهْم. وإذا أُعطِي وقتًا كافيًا، فلن يكون هناك فضاءٌ مغلَق ونهائي من التشكيلات المُمكِنة التحقيق. وعلى أي حال، في وُسْعنا دائمًا أن نرى الخطواتِ المقبِلة للتحوُّل بطريقةٍ أو بأخرى، وإلى درجةٍ ما أو إلى درجةٍ أخرى. ويمثِّل فعل ذلك جزءًا مما يعنيه تخيُّل عالَمٍ زماني، ضمنَ حدود الزمن.

---

[١٢] speciation: الانتِواع تشكُّل تطوُّري لنوعٍ جديد. (المترجم)

إن التعبير الرئيسي عن السمة الموحَّدة للحياة في الشخصية هو خاصيةٌ — أو شكلٌ متصلب من الذات — محاطةٌ بدرعٍ واقية من الروتين الفردي والاجتماعي. وتمتلك علاقتُنا بخاصيةٍ ما طبيعةَ علاقتِنا نفسها بكل السياقات المنظمة الأخرى لنشاطنا؛ فنحن نحتاج إليه، ولكن ليس من الضروري أن نستسلم له؛ فهو نحن، لكننا أكثر منه. يتطلب تطوُّر الشخصية كلًّا من اعتناق العادة وتحطيم العادة، وكلًّا من تشكيل الطبع وإعادة تنظيم الطبع جذريًّا. ومن دون مثل هذا التحطيم ومثل إعادة التنظيم هذه، فنحن نجعل أنفسَنا محدودين ليس إلا؛ إذ نُنكِر ونقمَع الجانبَ المفاجئ والمتجاوِز لطبيعتنا.

ومن بين علامات الشر الذي يفعلُه بنا مثلُ هذا الاستسلام نجد تجربة الضجَر، وهي إشارة إلى الطاقة غير المستغلة، تمرُّد اللانهائي بداخلنا ضد المتناهي، وشكوى المرونة المُنكرة ضد الصلابة المفروضة. ومثل كل المظاهر الأكثر عمقًا من تجربتنا، فهو ليس ثابتًا؛ إذ إنه عُرضة للنقد وللتحوُّل. ومع تنظيمنا مؤسَّسات المجتمع وممارَسات الثقافة بحيث تجعل نفسَها أكثر انفتاحًا بالكامل على التحدِّي والمراجعة، نُصبِح أكثر تعرضًا للضجَر. نحن نصوغُ فِكرتَه؛ وتُساعِد الفكرة على خَلق الشيء ذاته.

ثمَّة علامةٌ أخرى على الشر نفسه هي إخماد الإحساس بالمرور بفعل الزمن؛ فمع فقدانِ تحوُّلِ التحوُّل داخل تجربتنا الخاصة، نحن نفقد أيضًا الوسيلة التي يُمكِننا من خلالها أن نقيسَ وبقوة؛ ومن ثَم بمعايشة، مرور الزمن. تتعرَّض المشاريع والارتباطات للإزاحة بفعل الروتينات وتجلبنا بذكاءٍ إلى عالَمٍ تخفُت فيه حقيقةُ الزمن.

ومن هذا السير النومي sleepwalking، العدائي للحياة والمدمِّر لآمالنا لتأليه الإنسانية، تحمينا تجربتان متعارضتان. واحدةٌ من هاتَين التجربتَين المبرزتَين للزمن والمُوقِظتَين للذات هي التوقُّف من الخارج — الثروة وسوء الحظ، الاعتكاس والتضليل؛ وهو أحد مظاهرِ حقيقةِ أن كلَّ مشاريعِنا وارتباطاتِنا رهينةٌ للزمن. وبينما هي تتآكل من أسفلَ بفعل العادة وبفعل اليأسِ الصامتِ المُصاحبِ لها، تُصبِح مهدَّدة من الخارج بفعل قُوَى عالَمٍ لم نمتلك قَط ما يكفي من الهيمنة عليه. إن نتيجة هذا التوقُّف العنيف، والمشابه لفتح نظامٍ اجتماعيٍّ متصلِّب عن طريق الحرب، هي إعادةُ تأكيدِ حقيقةِ الزمنِ في أذهاننا. وهي إعادةٌ للتأكيد ستمتلك قوةً معينة إذا مثَّلَت لنا أكثر من التغيُّر؛ التغيُّر في كيفية حدوث التغيُّر.

أما التجربة المعاكسة فهي تلك التي نحقِّقها متى كنا قادرين على تكريسِ أنفسِنا بكلِّ تركيزٍ وإخلاصٍ لارتباطاتِنا ومشاريعِنا. وحينئذٍ قد يبدو الأمر كأن الزمن توقف — الزمن المقيس بالأحداث الخارجية — ووحدَه الزمن الداخلي — الزمن المقيس وفقًا لتنفيذ الارتباط أو المشروع — هو ما يبقى لتتمَّ معايشتُه وعده. نحن نعلم أن هذا التحرُّر عابر وأنه سيُحرم ببطء من حياته بفعل العادة وسيُلغَى في النهاية من خلال التدمير بفعل الزمن. وعلى الرغم من هذا فخلال مثل هذه اللحظات، نحن نحقِّق التجربة الوحيدة للسرمدية التي لا يلزم أن تحتاج إلى الوَهْم واللامبالاة والتي لا تؤدي إلى تدمير الحيوية.

كيف يُمكِننا أن نمتلك كلًّا من هاتَين التجربتَين في الوقت نفسه — تجربة أن نُوقَظ بفعل الزمن — أي تعجيل الإزعاج من قِبل العالَم الهائل خارجنا وتجربة تكريس أنفسِنا من دون تحفُّظ للجريان المعلق بفعل الزمن لمشاريعنا وارتباطاتنا؟ لا يمكِننا ذلك؛ فمثلُ هذه التوليفة تُستثنَى بمحدودية حياتنا وبفعل تحيُّز موقع الأفضلية الذي نمتلكه. يمثِّل ذلك فكرةَ وجودِ ضربٍ من السعادة التي يجب أن تُراوِغنا إلى الأبد، ويرقى إنكارُها علينا إلى كونه مجرَّد تعبيرٍ آخر عن الاختلاف بين ما يعنيه أن نكونَ الله وما يعنيه أن نُصبحَ ربَّانيين أكثر.

ليس في وسعنا التوليف بين هاتَين التجربتَين؛ فكلُّ ما يُمكِننا أن نتمنَّاه هو امتلاكُ مزيدٍ من كلتَيهما واستخدام القدرات الناتجة من الثانية، لتحمل تقلُّبات الأولى بصورةٍ أفضل، مع الاعتراف — بعينَين مفتوحتَين — بحقيقة الزمن التي لا ترحم.

فإذا سُئلنا، إذن، عن ماهية الزمن، فعلينا ألا نُجيبَ فقط بالقول إنه الفرقُ بين ما يتغيَّر وما لا يتغيَّر، وإنه أيضًا يمثِّل تحوُّل التحوُّل، علينا أن نستطرد لوصفِ بِنية الفينومينولوجية الإنسانية للزمن، مع الإقرار بأنه كليٌّ في وجودنا، ومع ذلك فهو عُرضة في الهامش لإعادة التفسير والتنقيح التراكميَّين، في ضوء أفكارنا وبقوة ترتيباتنا.

علينا ألا نفهم بِنية التجربة الزمانية هذه لمجرَّد أن نرفضَها بصورةٍ أكثر اكتمالًا باعتبارِها هذَيانًا تفرضُه علينا طبيعتُنا ككائناتٍ تتسم، برغم أنها قد تكون أرواحًا متجاوزةً للسياق، بأنها كائناتٌ حية تتعرَّض للموت أيضًا. وبدلًا من ذلك، فهو الشكلُ الإنساني على نحوٍ مميز الذي نتشارَك خلالَه في الحقيقة الكونية للزمن. وإذا حاولنا إهمالَه باعتباره خياليًّا، فلن نُترك مع وجهة نظرٍ من فوق أو من خارج أنفسنا؛ فسنَترك أنفسنا ببساطة من دون وسيلةٍ للدفاع في مواجهة حصان طروادة الموجود داخلنا، ذلك

الجزء من تفكيرنا، وخصوصًا المنطقي والرياضي، الحَرُون على الزمن. وعند فحصِ العالَم من ذلك المنظور السرمدي، فلن نراه من دونِ انخداع، لكننا سنراه بصورةٍ أقلَّ اكتمالًا.

ليس أمامنا سوى طريقٍ واحد؛ الإيمان بحقيقة الزمن، وبعد ذلك توسيع قدراتنا على الملاحظة والفهم، من خلال اختراعاتنا الميكانيكية والتصوُّرية، خارج نطاق تجربتنا المحسوسة الآنيَّة. وخلال تلك العملية، سنُضطَر في كل مناسبةٍ إلى أن نُقايِض قربنا الشديد من العالَم الظاهر مقابلَ بصيرةٍ أكثر عموميةً وأشد بُعدًا. وكلما ازدادت آنيَّة التجربة، زاد تشكُّلها بفعل الحقائق المحتملة لطبيعتنا المجسَّدة وبفعل تطوُّرها.

وكلما ازداد بُعد وعمومية تفكيرنا، على رغم أنه مجرَّب على الأطراف الخارجية للتخمين السببي، كما هي الحال في العلوم الطبيعية، ازداد تلوُّثه بالمجاز أيضًا، على رغم إعادة صياغته كنظريةٍ علمية. ليس في وسعنا أن نمتلكَ معرفةً تتسِم بكَونها حميميةً وعامة، أكثر مما يُمكِننا أن نجمع في التجربة نفسِها بين معنى كونِنا نستيقظُ على حقيقة الزمن بفعل إزعاجٍ من الخارج، وبين معني أن نتحرَّر من مرور الزمن عن طريقِ الانشغال بمشاريعِنا وارتباطاتِنا.

إن الخيط الموحَّد بين المنظورَين من الداخل ومن الخارج هو الاعترافُ بحقيقة الزمن. يمُر الزمن بجميع المراحل، مع تغيُّر التغيُّر، وهو الشيء الوحيد الذي يبقى دائمًا.

الفصل السابع

وعي الذات: تخيُّل الإنسانية

نزع سلاح التخيُّل: العقلَنة والأنسَنة والإفلاتيَّة

إن مفهوم الذات والعقل اللازم لتزويدِ بديلٍ كافٍ للفلسفة الدائمة يجب أن يُدرك في ممارسات العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية إذا رغبنا في إدراكِه أصلًا، وإذا كان منظور الإنسانية المستنيرة بموضوعات القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية هو صميمَ أي براجماتيةٍ مردكلة، فإن إدراك هذا المنظور بالطريقة التي نستخدمُها لفهمِ مَن نحنُ وما يُمكِن أن نصير إليه هو تلك الفلسفة ذاتها؛ فنحنُ لم ننجَح في برنامجنا الثقافي حتى حوَّلنا الممارسات التي نفسِّر بها تجربتَنا ونتناقَش حول فُرص نجاحنا.

واليوم، على أي حال، نجد العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية تُهيمِن عليها نزعاتٌ مناهضة لمثل هذا البرنامج؛ ومن ثَم هناك تزايدٌ متصاعد في أهمية ثلاث طرق للتفكير — هي: العقلنة، والأنسنة humanization والإفلاتية escapism. وتتخذ كلٌّ منها مقرًّا لها في مجموعةٍ متميزةٍ من المجالات، فيما يُعارِض أنصار كلٍّ منها مؤيدي الأخريَين. وعلى الرغم من هذا، فهي تعمل معًا بجهالةٍ لنزعِ سلاحِ التخيُّل المتجاوِز وتثبيط الإرادة المحولة transforming will.

تُطبِّع هذه النزعاتُ رؤيتَنا للمجتمع حتى عندما يبدو أنها تقوِّض هذه الرؤية. وما دام مجالُ الصراعِ العمليِّ والأيديولوجي حول شروطِ الحياةِ الاجتماعية محدَّدًا، فسيَظَل مثلُ هذا التطبيعِ لا جدال فيه.

ويتمثَّل تأثيره الأساسي في جعل الترتيبات الحالية وطريقة التفكير المألوفة تبدو طبيعية وحتى ضرورية. في الماضي، كثيرًا ما أنتَج الفِكر الاجتِماعي مثل هذا المظهَر المتَّسِم بالطبيعية naturalness والضرورة عن طريق الادِّعاء بأنَّ بِنية المجتمَع هي صنيعة

القيود المتجذِّرة والحاسمة في الوقت نفسه. وفي بعضِ الأحيان، أُضيف إلى هذا الادِّعاء فرضيةٌ أخرى تقول إن تحوُّل البِنية كان موجَّهًا إلى الأمام بفعل قوًى شبه قانونية، وقد أنتجَت طرقُ عمَل هذه القوى تعاقبًا تطوُّريًّا محددًا سلفًا من أشكال التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي، أو قمعًا متضيِّقًا من الاحتمالات المؤسَّساتية.

إن المعتقَدات التي أصبحَت تُهيمِن على نحوٍ متزايدٍ على العلوم الاجتماعية والإنسانيات تؤدي إلى نتيجةٍ مماثلة، ولكن بشكلٍ غيرِ مباشر. وهي تفعل ذلك عن طريق الادِّعاء بأن القيود غير المرنة أو القوى شبه القانونية تشكِّل أساس المؤسَّسات، والممارَسات، وأشكال الوعي الحالية أقل منها بتجاهُل أو إنكار تخيُّل الفُرصة التحوُّلية؛ أي الخطوات التالية التي يُمكِنُنا من خلالها، في الفِكر والممارسة، أن ننتقلَ من هنا إلى هناك.

وفقط عندما تكونُ هناك أزمة — أعني مشكلة لا تعرض البنيةُ الراسخةُ لها أيَّ حَلٍّ جاهز — نتجاوز حدود أفكارِنا وطرقنا الحالية. وعندها فقط يبدأ البحثُ عن طرقٍ بديلة للتفكير. وعلى أي حال، ففي الفكر، كما في الحياة الاجتماعية، ثمَّة علامةٌ تجريبية تتمثَّل في أننا لسنا بحاجة إلى انتظارِ حدوث أزمة. يقوم التخيُّل بعمل الأزمة من دون أزمة، مما يُمكِّننا من أن نُعايِش التغيير من دونِ أن نتعرَّض للخراب. لا يمكن للتخيُّل أن يقوم بهذا العمل ما لم يكن مجهزًا على نحوٍ مناسب، نحن نحصل على المُعدَّات التي نحتاجُ إليها عن طريقِ إعادةِ بناء المعدَّات المتاحة. إن انتقادَ الأشكال السائدة من المعرفة الاجتماعية في أيِّ زمانٍ كان يُنتِج ضربًا من القيمة الدائمة، بالإضافة إلى الفائدة الآنيَّة؛ الاستبصار بما يلزم لاستخدامِ النظرية ضد القدَر.

إن العقلنة rationalizing هي النزعة السائدة في العلوم الاجتماعية الإيجابية، وخصوصًا في أشد هذه العلوم تأثيرًا — أي الاقتصاد. تُنادي نزعةُ العقلَنة بأن ممارساتِ ومؤسَّساتِ المجتمعات المعاصرة يبرِّرها البقاء عند التنافُس مع البدائل الفاشلة. إن الغربَلة التراكُمية تُظهِر ما ينجح، أما النجاحُ فيؤكِّد الأعلوية.

ولفَهمِ نَوع العقلَنة السائدة الآن في العلوم الاجتماعية، علَينا أن نُدرِك ما قبلَ تاريخها prehistory؛ هناك اتجاهان متميِّزان تمامًا من الفِكْر، ومتشابكان في ممارساتِنا الحالية للعقلَنة.

يأتي أحدُ الاتجاهَين من النظرية الاجتماعية الكلاسيكية. وهو موضَّح بأفضلِ صورةٍ في تعليمات كارل ماركس. وتتمثَّل فكرتُه الرئيسية في أن ما نُغرى بالتعرُّف عليه باعتبارِه القوانينَ الكونية للتجربة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية هو في الحقيقة النظامياتُ

المتميزة لأي ترتيبٍ مؤسَّسي معيَّن للحياة الاجتماعية والمعتقَدات الراسخة التي تُرشِده. ونحن نُخطِئ في التعرُّف على الخاصِّ باعتباره عامًّا، وعلى العابِر باعتباره مستديمًا. إن البنية العميقة المحددة تشكِّل الروتينات والنزاعات السطحية للمجتمع.

في هذه النظرية الاجتماعية الكلاسيكية، تجيء فِكرة البِنية العميقة مرتبطةً عادةً بافتراضاتٍ أخرى. ومن بين هذه الافتراضاتِ فرضيةُ الإغلاق؛ فهناك قائمةٌ مغلَقة، مقرَّرة سلفًا من الخيارات البِنيوية في التاريخ العالمي مثل «أنماط الإنتاج» لكارل ماركس وهي الإقطاعية، والرأسمالية، والاشتراكية. ولا يُصبِح مجالُ القائمة ظاهرًا إلا عند التفكير فيما حدَث في السابق، لكن تركيبته ليست جاهزةً لأوَّل من يريدها. إن النتيجة العملية هي قيدٌ جذري على المعنى الذي يكونُ فيه التاريخ مفتوحًا.

ثمَّة افتراضٌ ثانٍ هو فرضية اللاتجزؤ indivisibility. فكلٌّ من هذه البِنَى — على سبيل المثال: أنماط الإنتاج الإقطاعية أو الرأسمالية في النظرية الماركسية — يمثِّل نظامًا غير قابل للتجزئة؛ فأجزاؤه المُختلِفة تقِف أو تسقُط معًا، وثمَّة نتيجةٌ عمليةٌ لذلك، وهي أن السياسة يجب أن تتكوَّن إما من إصلاحاتٍ مسوفة، تتحرك ضمن حدود أحد هذه الأنظمة غير القابلة للتجزئة، وإما من تحوُّل ثوري، يستبدل أحد هذه الأنظمة بآخر.

أما الافتراضُ الثالثُ فهو فرضيةُ التعاقُب شبه القانوني: وهو منطقٌ لا يُقاوَم من التحوُّل، ينشأ عن التوتُّرات والتناقُضات الداخلية لكل شكلٍ مؤسَّسي من الحياة الاجتماعية، ويقود إلى الأمامِ متواليةً مقدَّرة من الأنظمة المؤسَّساتية. ويتَّسِم الصراعُ والرؤيةُ بعَجزِهما عن خَلق جِدةٍ حقيقية؛ فلا يُمكِنها أن تَكشِف سوى المستقبَل المقدَّر لنا. ومع تزايُد حدَّة النزاع، يُصبِح منطقُ مصالحِ المجموعةِ أو الفئةِ أكثَر وضوحًا. إن العقاب المتمثِّل في الانخداعِ بمحتواه يمثِّل فشلًا سياسيًّا. وثمَّة نتيجةٌ طبيعية لهذه الفرضية، وهي أنَّ التفكيرَ البرامجيَّ لا محلَّ له هنا؛ فالتاريخ يوفِّر المشروع، ومع ذلك فليس من دونِ أسًى ساحقٍ للقلب.

بَيْدَ أن هذه الفَرضياتِ الثلاثَ خاطئة، وفَهم السياسة المشكَّلة بواسطتها يُهدِر فرصةً بنَّاءة. وليست هناك قائمةٌ موجَزة بالطبقاتِ المؤسَّساتيةِ المعروضةِ للإنسانية؛ وبالتالي فإن الاختلافَ والابتكارَ في خواص، وكذلك في محتَوى الترتيبات المؤسَّساتية، يكون حاسمًا بدرجةٍ أكبر من حيث الأهمية، كما أن الأشكال المُتعاقِبة للتنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي ليست أنظمةً غيرَ قابلةٍ للتجزئة، تقوم أو تسقُط معًا؛ فإعادةُ بنائِها التدريجية — أو إصلاحها الثوري — هي النمطُ النموذجي للسياسة التحوُّلية. وليست هناك مجموعةٌ

من القوى التي لا تُقاوَم تُقرِّر سرعة واتجاه التغيير؛ فنحن الذين نُقرِّرهما. وفي الوقتِ الحاضِر، نحن نُواصِل تقريرَهُما تحت النظام المُرعِب للفاجعة، وحبَّذا لو أمكنَنَا إحداثُ التغييرِ من دونِ كارثة.

توقَّفَت طريقةُ التفكيرِ المشكَّلة بهذه الفرضياتِ منذ فترةٍ طويلةٍ عن أن تُمثِّلَ عقبةً أمام التبصُّر؛ لأنها توقَّفَت منذُ زمَنٍ عن أن تكونَ قابلةً للتصديق. وفي سياقِ انحدارِها البطيء، على أي حال، أسقطَت معها لُب الحقيقة الأساسية التي تحتويها؛ أي إننا في كل ظرفٍ تاريخي نكون سُجناء لبِنْيةٍ من الترتيبات والفرضيَّات التي نخلطُ بسهولةٍ بينها وبين طبيعة المجتمع والإنسانية ذاتِها. نحن ننالُ الحريةَ والقوةَ بتحقيقِ ضربٍ من الإتقانِ الثقافي والعملي لمثلِ هذه السياقات، ونحن نتقدَّم من خلالِ إصلاحِه.

علينا أن نُنقِذ هذه البصيرةَ من الجثَّة المتحلِّلة للنظريات الجبرية necessitarian التي تَبقَى مغلَّفة بداخلها. وفي أثناء قيامِنا بإنقاذِها، علينا أيضًا أن نُضيفَ إليها فكرةً كانت غريبةً دائمًا عليها؛ فكرة أن مصالحنا تتطلَّب منَّا، وسلطاتنا تمكِّننا، تغيير طبيعة وكذلك محتوى سياقاتِنا المألوفة للحياة والفِكر. يُمكِننا أن نصُوغ الأطُر، في المجتمع والثقافة، التي تسمَح بل وتُشجِّع على إعادة صُنع أنفسِنا، بدون أزمة، في أثناءِ أنشطتِنا العادية.

وعلى أي حال، فقد بُني الخطُّ الرئيسي لتطوُّر علم الاجتماع الإيجابي على رفضِ أيٍّ من هذه البرامج الثقافية، ولقد رفض الاتجاهُ العامُّ المقارنةَ بين الروتينات السطحية والبِنية العميقة للحياة الاجتماعية، مما يُقلِّل من قيمة عنصر التوقُّف والتباعُد المحتوم في التاريخ. وقد صوَّر الترتيباتِ والفرضياتِ غيرَ المتنازَع عليها كأنها تشكِّل مجتمعًا وثقافة ليسَا أكثر من كونِهما البقية المتبلورة للنزاعات والتسويات العادية.

ومن خلال هذا الإنكار لإمكانية التوقُّف والتباعُد الجذري، أدى مرةً أخرى إلى التطبيعِ ذاتِه للنظامِ الراسخ، والذي ثارت ضده النظرية الاجتماعية الكلاسيكية.

لا يُمكِننا أن نرى طبيعةَ وتضميناتِ هذا المزيجِ الخرافيِّ من الاعتذار والتفسير في أي مكانٍ بوضوحٍ أكبر مما نجدُه في العلم الاجتماعي الأشد تأثيرًا؛ أي الاقتصاد، وهناك، يتخذ إنكارُ البدائل ثلاثةَ أشكالٍ مميزة.

إن الشكل الأول لمُراوَغة التركيب في الاقتصاد هو التراجع، في الأنماطِ الأشدِّ صرامةً من التحليل الاقتصادي، عن جميع الادِّعاءات السببية والالتزامات التقادُمية المثيرة للجدل إلى ملاذ الحياد التحليلي. وعلى أي حال، فإن سِعْر هذه النقاوة هو الإطنابُ والتفاهة.

إن العِلمَ البَحْتَ المتعلِّق بالتبادُلات والقيود، والمُفرَّغ من كل المحتوى المثير للجدل، يُصبِح خادمًا لأيِّ أفكارٍ تجريبية ومعيارية تُزوَّد إليه من الخارج. ومثل بيلاطس البنطي،[1] فهو يغسل يديه. ومثله، يسأل، من دون انتظار للجواب: ما هي الحقيقة؟

إن الشكل الثاني لمراوغة التركيب في الاقتصاد هو التعرُّف، في الأشكال الأكثر التزامًا من الناحية الفكرية في الاقتصاد، على الفكرة المجرَّدة للسوق، وعلى الفعالية التخصيصية allocational efficiency المرتَكِزة على السوق، مع نظامٍ بعينه للمِلْكية والعَقْد، وتُلوِّث التعريفَ نفسه بصورةٍ أقلَّ وضوحًا بكثير، الأشكالُ البرامجية من التحليل الاقتصادي العملي التي تعتمد على التسوية غير المبرَّرة وشبه الطائشة بين المبادئ الاقتصادية المجرَّدة وبين الترتيبات المؤسَّساتية المخصوصة.

وفي الحقيقة، لا يُمكِن استنتاجُ مثل هذه الترتيباتِ من المبادئ التي يُفترَض أنها تشكِّل أساسًا لها؛ فالتأثيراتُ المنسوبةُ إليها تعتمد على الظروفِ المحليَّة بالإضافةِ إلى اعتمادها على علاقتها بالترتيبات المُطبقة الأخرى. ومثل كل المفاهيمِ المؤسَّساتية المجرَّدة ذات الأهمية المحورية للخطاب المعاصر، فإن مفهومَ السوقِ يُعَد مبهمًا من الناحيتَين المؤسَّساتية والقانونية؛ فهو يفتقر إلى ترجمةٍ مؤسساتيةٍ طبيعية وضرورية منفرِدة. اكتسبَت هذه الفرضية النظرية أهميةً عملية في الوقت الحالي. ليس بوُسْعنا الآن تحقيقُ أهدافنا الديمقراطية والتجريبية بمجرَّد تنظيم السوق أو بتعويضِ أوجُه عدمِ المساواةِ فيه من خلال إعادة التوزيع بأثَرٍ رجعي؛ فلا يُمكِننا تحقيقُ تلك الأهداف إلا بواسطةِ إعادةِ تنظيمِ المؤسَّسات التي تُحدِّد ماهية اقتصاد السوق.

أما الشكل الثالث من مُراوَغة التركيب في الاقتصاد فيحدُث في العديد من تطبيقات التحليل الاقتصادي للجدل المتعلِّق بالسياسات. وهي تَجنُّب الوضوح بشأن العلاقة بين نظاميات الحياة الاقتصادية والخلفية المؤسساتية والأيديولوجية التي تعتمد عليها هذه

[1] Pontius Pilate: بيلاطس البنطي: وُلِد في العام ١٠ قبل الميلاد. كان الحاكم الروماني لمقاطعة أيوديا أو «اليهودية»، بين العامَين ٢٦ و٣٦، وَفْق الرواية الرسمية للأناجيل الأربعة المعتمَدة من قِبل الكنيسة، فإنه قد تولى محاكمة المسيح، وصادق على الحكم بصلبه. كان بيلاطس البنطي واليًا على ولاية أيوديا في عهد طيباريوس قيصر حاكم الدولة الرومانية، وكان بيلاطس شخصيةً ذات مكانة؛ حيث كان في الحرس الملكي الخاص بالقيصر، وقد اختير ليكون واليًا على اليهودية سنة ٢٦م، وأمضى في منصبه هذا نحو عشرة أعوام، وخلال هذه الفترة جرت محاكمةُ المسيح تلبيةً لرغبة اليهود. (المترجم)

النظاميات. وقد أدَّى هذا الموضوع بالتحديد إلى محاولةِ ماركس وغيره تطويرَ ممارسةٍ للفكر الاقتصادي تُعالِج الثوابت المتعلقة بأي نمطٍ راسخ من الحياة الاقتصادية باعتبارِها نواتجَ سياقها المؤسَّساتي المُحدد بدلًا من منحها صفةً كونيةً خاطئة.

إن طريقة الإبهام equivocation هي الإقرار من حيث المبدأ باعتماد العلاقات الثابتة المفترضة — على سبيل المثال، بين مستويات التوفير والاستثمار، والتوظيف — على خلفيةٍ مؤسَّساتيةٍ مفصَّلة ومشروطة، ولكن أيضًا تجاهل هذه الأهلية باعتبارها غيرَ ذاتِ صلةٍ بممارسة البرهان فيما يتعلق بالسياسة. وما يجعل من المعقول تجاهُلُها هو ضيقُ الصراع والخلاف حول الإصلاح البِنيوي، في غياب الحرب أو الاكتئاب. إن الفشَل في تحدِّي الترتيبات الراسخة، سواء في الممارَسة أو في الفِكر، يكفي لأن يمنح النظاميات المهمَّة مظهرًا خادعًا من الضرورة شبه القانونية.

وبالتالي فإن هذَين التقليدَين المتعلقَين بالتفكير حول المجتمع — تقليد النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية وتقليد العلوم الاجتماعية الإيجابية — يتآمران لنزع سلاح التخيُّل. وهما يفعلان ذلك بحرماننا من طريقةٍ للتفكير حول الافتراضات المسبقة المؤسساتية والأيديولوجية لأي شكلٍ منظَّم من الحياة الاجتماعية، وكيف تُرسَّخ هذه الافتراضات المسبقة وكيف تُغيَّر.

وفي غياب مفهومٍ موثوق حول التغيير البِنيوي، نحن نعتمد على معيارٍ بديل ومزيَّف يتعلق بالواقعية السياسية؛ القُرب مما هو موجود بالفعل. ومن ثَم يؤدِّي هذا الاعتمادُ على معيار القُرب إلى مُعضِلةٍ تُثبِّط، وتُكذِّب، وتُربِك ممارسة الحُجَّة البرامجية. وعن اقتراحٍ يبدو قريبًا مما هو موجودٌ اليوم، نحن نقول إنه ممكنُ التحقيق لكنه تافه، وعن اقتراحٍ يبدو بعيدًا عما يحدُث الآن إنه مشوِّق لكنه يوطوبي utopian. وهكذا، يُصوَّر كل اقتراح على أنه إما تافه وإما يوطوبي، وهي استجابة تقوم أيضًا، من خلال الاحتكام إلى منظورٍ خاطئ للواقعية، بتضليل أحد أوجُه سوء فهم الحُجَّة البرامجية.

إن الاقتراح البرامجي، المُطهَّر من الخُرافات الجبرية، يجب أن يشير إلى اتجاهٍ ما؛ ومن ثَم يقترح الخطواتِ القادمة. وإذا نظرنا إلى الاتجاه ضمن سياقٍ معيَّن، مع الانتباه إلى حركاته الأولية، فسيُمكِننا أن — ويجب أن — نكون واقعيِّين، نحتاج لتزويد وفرة من الطرق البديلة، والمكافِئة جزئيًّا من أجل إنجاز الحركة نفسها، في ذلك السياق. وإذا استكشَفنا الاتجاه إلى مسافةٍ أبعد، بعيدًا عن الزمان والمكان الآنيَّين، فنحن نزوِّد تفاصيلَ تعرِّضنا للخطر، ولا ننجح إلا في كشف الالتباسات في فهمنا للمصالح والمُثل العُليا التي

تنوِّر الاقتراحاتِ التي نطرحها. ما الفكر البرامجي إلا متوالية، وليس مخطَّطًا blueprint، وهو موسيقى، وليس بنيةً معمارية.

من أجل أن نتخيل المجتمع والتاريخ كما هما عليه حقًّا، نحتاج إلى طريقةٍ للتفكير — مثل النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية، وعلى خلاف العلوم الاجتماعية الإيجابية المعاصرة — تتعرَّف على الدَّور المحوري للتوقُّف البِنيوي في التاريخ وعلى التأثير الحاسم للسياق المؤسَّساتي والأيديولوجي المفترض. وعلى أي حال، فعليها أن تفعل ذلك بدون السماح لتبصُّراتها بأن تتلوَّث بالفرضياتِ الحتمية التي تُنادي بها النظرية الاجتماعية الكلاسيكية، والتي يجب أن ترفُضَها جميعَها بالكامل.

وبعد أن دَمَجنا فكرةَ كونِ الإطارِ الراسخ للحياة الاجتماعية حاسمًا في تأثيراته، مع فكرةِ كونِه متزعزعًا في تركيبه بقَدْرِ كَونِه عارضًا في أصوله، يجب أن تَستَمر طريقةُ التفكير في تطويرِ مفهومٍ لم يكن أبدًا جزءًا من النظرية الاجتماعية الكلاسيكية. وهذا المفهوم هو وجهة النظر القائلة بأن طبقاتِ المجتمعِ والثقافة تختلف في المدى الذي تَعرِضُ به أنفسَها كأشياءَ طبيعية، محصَّنة نسبيًّا ضد التحدي والتغيير، أو — على العكس من ذلك — باعتبارها معرَّضةً لإعادة التشكيل ضمنَ شئوننا العادية. وهي بِنًى صُنعية، وليست أقدارًا، ويُمكِن تشكيلُها لجعل خاصيَّتها الشبيهة بالبِنَى الصنعية أكثر وضوحًا وأكثر صلاحيةً للاستخدام.

واليوم، وفي جميع أنحاء العالم، تؤمن الشرائحُ المثقَّفة والمسيَّسة من المجتمع بأن النظام الراسخ يفتقر إلى أي ضرورةٍ أو سلطةٍ عميقة، لكن تغييره — على الرغم من هذا — يُعد من أشباه المستحيلات، إلا تحت ضغط الأزمات. وهم على صوابٍ تقريبًا. فيجب أن يتمثل عملُ أيِّ خيالٍ مطلع من التاريخ والمجتمع في إثبات وتصحيح هذه التجربة. إن بِنية المجتمع والثقافة هي النتاجُ المؤقَّت للقتال المتقطِّع حول شروطِ وصولِنا بعضِنا إلى بعض.

ومع توقُّف أو احتواء الكفاح، تكتسب الترتيبات والفرضيات الراسخة ضرورةً من المرتبة الثانية؛ فهي تُصبِح قالبًا لفهم المصالح والهُويات الجماعية، وتعاريف الاستراتيجيات الجمعية collective، وحتى تصميم التقنيات. بَيْدَ أن القيود المفروضة بهذه الطريقة لا تقلُّ حقيقيةً عن عدم المرور بجميع المراحل.

ومن المهم، على الرغم من هذا، أنها لا تمُر بجميع المراحل؛ فسرعان ما نكتشفُ أننا نستطيع متابعةَ أيِّ تعريفٍ بعينه لأي مصلحةٍ جماعية بطرقٍ متباينة، تكون بعض

هذه الطرق حصريةً اجتماعيًّا ومحافظةً مؤسساتيًّا. إن عدم التقدير الكافي للموضع الحالي الذي تحتله مجموعةٌ ما في التقسيم الاجتماعي للعمل وبالتالي رؤية المجموعات المتجاورة في هذا التقسيم الاجتماعي للعمل كمنافسين بدلًا من حلفاء، فإن هذه المقارَبات تفترض مسبقًا وتعزِّز أيضًا الترتيبات الحالية. وعلى أي حال، فإن الطرق الأخرى تكون تضامنيةً اجتماعيًّا وتحوليةً مؤسساتيًّا؛ فهي تقترح تحالفاتٍ تقتضي ضمنًا تغيُّراتٍ في فهم المصالح، وهي تتطلَّب إصلاحاتٍ في التنظيم العملي للمجتمع، وبمجرد أن تبدأ، تُعيد هذه الإصلاحاتُ تشكيلَ الحقل terrain الذي يفهم فيه الناس مصالحهم، أما الشعور بأن الرتبة التي تفتقر إلى الضرورة والسلطة لا يُمكِن تغييرها، ليس بواسطتنا على الأقل، فهو خطأٌ أقلُّ من كَونِه مبالغة؛ فسرعان ما يُفسِح المجال للاكتشافات والفُرص الناتجة عن المبادرات الثقافية والعملية.

لنفترض أننا نستطيعُ تصميمَ المؤسساتِ ونبتكر الممارسات التي تمكِّننا بسهولةٍ أكثر من تغيير حالتنا الجماعية، بخطواتٍ صغيرة لكن متكرِّرة، محرِّضين التخيُّل على أن يقوم ببعضِ عملِ الأزمة، عندئذٍ ستصبح اكتشافاتُنا لفرص إعادة البناء أقربَ إلى سطح الحياة الاجتماعية. وعندها سيكون بوسعنا أن نرى بوضوحٍ أكبر، وسنكُون أكثر حرية. إنَّ فهمًا للمجتمع والتاريخ، والمطهَّر من كل عيوب العقلَنة، هو الشكل الذي تتخذه هذه الحركة في عالَم الأفكار.

وإذا سادت العقلَنة في العلوم الاجتماعية الإيجابية، تسود الأنسنة في الفكر المعياري السياسي والقانوني. ووفقًا لمنظور الأنسنة، فنحن لا نستطيع تغيير المجتمع بصورةٍ جذرية. وإذا أمكَنَنا ذلك، فستكون المحاولةُ شديدةَ الخطورة، كما تُظهِر مغامراتُ القرن العشرين. دعونا، إذن، نستفيد بأفضلِ صورةٍ من عالَم لا يُمكِننا إعادة بنائه.

ومن بين طرق الاستفادة منه بصورةٍ أفضل، نجد التحولات التعويضية، التي تُضعِف تبايُنات وتقلُّبات اقتصاد السوق عن طريقِ إعادةِ التوزيعِ بأثَرٍ رجعي. يُصبِح التبريرُ الفلسفيُّ لمثل هذه التحوُّلات أحدَ المخاوفِ الرئيسية لأنسنة الفلسفة السياسية. ثمَّة طريقةٌ أخرى للاستفادة منه بصورةٍ أفضل، في التجسيد المثالي للقانون كمُستودَع للمبادئ التي تُجسِّد الحقَّ اللاشخصي وللسياسات التي تقدِّم المصلحة العامة. نحن نأمل في تحسين تأثير القوانين — وخصوصًا على المجموعات الأكثر ضعفًا والأقل نفوذًا — بقراءتها تحت أفضلِ ضوءٍ ممكن. يصبح التبرير التشريعي لهذا التجسيد المثالي مركَز أنسنة النظرية القانونية.

في كلتا الحالتَين، يعمل رفضُ الطموح البنَّاء كنقطةِ بدايةٍ لمحاولةٍ لتليينِ قسوةِ النظام الاجتماعي غيرِ المُعاد بناؤه. وفي الاثنتَين، نجد أن فقرَ التخيُّل المتعلِّق بالتغيير البِنيوي، وبالبدائل البِنيوية، ووجهة النظر الخاطئة القائلة بأنه يتوجَّب علينا أن نختار بين الأنسنة والثورة — أي استبدال أحد النظامَين بالآخر — يمنح السلطة لعملية الأنسنة. وفي الاثنتَين، نحن نُمكِّن نخبة يُفترض أنها مُحسنة من المسئولين الإداريين والقضائيين الذين يُديرون مشروع الأنسنة. وفي الاثنتَين، نحن نُخاطِر بتحويل المستفيدين المعنيين إلى حُراسٍ سلبيين لتلك النخبة.

لنتدبَّر عن قُربٍ أكثر الفلسفة السياسية المؤنسِنة humanizing الموضحة بأفضلِ صورةٍ في نظريات العدالة التي تخلع لمعانًا ميتافيزيقيًّا على الممارسات البسيطة للضريبة والنقل في ظل الديمقراطية الاجتماعية المعاصرة، وسواء صيغَت هذه النظريات بلغةِ اقتصادياتِ النفعية والرفاهية[٢] أو بمفردات مذهب العقد الاجتماعي،[٣] فلدَيها وجهة النظر الأساسية نفسها وتكرِّر الحركات المميزة نفسها.

هناك استراتيجيتان رئيسيتان تتمثَّل إحداهما في توليد وضوحٍ مُوجه حول العدالة بفعل رغباتنا أو بديهياتنا. وعن طريق تلخيص رغبات العديد من الأفراد، وفقًا لنظامٍ محدد للقياس، أو بإظهار المبادئ الضمنية في بديهياتنا، نحن نحوِّل التجربة إلى رؤية. وعلى أي حال، فحتى عندما ننجح في التغلُّب على كل العقبات المألوفة الأخرى لهذا العمل من التجميع أو التوضيح، فنحن نُواجِه صعوبةً برغم أنها الأقلُّ مناقشةً إلا أنها الأكثر أهمية؛ العلاقة المتناقضة بين احتياجاتنا وبديهياتنا وبين النظام الحالي للحياة الاجتماعية.

لدينا احتياجاتٌ وبديهياتٌ تستخفُّ بهذا النظام. وعلى أي حال، فلدينا أيضًا احتياجاتٌ وبديهياتٌ تتجاوز حدوده؛ على سبيل المثال، خيالات المغامَرة والتمكين، التي تَعِد بالهروب من الإذلال الرتيب للحياة اليومية. وهذا التركيب الثنائي لوعينا ليس ميزةً عَرَضية للعقل؛ فهو يظهر مباشرة من لانفاديَّتنا بفِعل السياقاتِ المحدودة التي نقطُنها.

لا تعمل طرق النفعية أو العَقْد الاجتماعي على توليد مبادئ العدالة بفعل رغباتنا وبديهياتنا إلا بواسطة القيام أولًا بتجاهل بنيتنا — بإنكار الأشواق والتأملات، وبالتعامل

[٢] Utilitarianism and Welfare Economics.

[٣] Social Contract: العقد الاجتماعي، هو عَقدٌ نظري — غير مكتوب — بين أفراد مجتمعٍ ما والحاكم، يحدِّدُ حقوق كلٍّ من الفريقَين وواجباته. (المترجم)

معها كما لو كانت مجرَّد أشباهِ ظلالٍ واهية وتافهة حول الشيء الأصلي. ومن خلال هذا التسطيح لثنائية الوعي، على أي حال، يقوم فلاسفة الأنسنة بإلقاء أنفسِهم بين يدَي العالَم الاجتماعي الذي ادعوا أنهم يُصدِرون أحكامهم عليه. أما مشروع الأنسنة، بكل قيوده، فيتبع ذلك كنتيجةٍ له.

هناك إجراءٌ ثانٍ، ومتوازٍ، يقوم بواسطته أنصارُ طريقةِ النفعية أو العَقْد الاجتماعي بمحاولة العمل مستقلين بأَنفسِهم فوقَ ظروفهم. وهو التعرُّف على طريقةِ تكديسِ الرغبات أو توضيحِ البديهيات بواسطة آليةٍ مؤسساتيةٍ متوافرة بالفعل، ولو أنها في شكلٍ ناقص؛ وهي الديمقراطية النيابية أو اقتصاد السوق، ولكونها مجسَّدة في هاتَين الماكينتَين العظيمتَين للاختيار، تتغلب الطريقة على عجزها — عدم قدرتها على أن تُنتِج من فرضياتها عن طريق التوجيه والسلطة أكثر مما وضعَت فيهما أولًا. وبعد أن ادَّعَت قدرتها على حل هذه الصعوبة، تكونُ الطريقةُ استنتاجاتٍ عملية حول طريقة توزيع الموارد الاجتماعية.

لكن ما الذي خوَّلنا لتحديد طريقةٍ مخلوعةٍ عليها صفاتُ المثالية لتكديسِ الرغبات أو توضيحِ البديهيات في وجود مؤسَّسات العالَم الحقيقي السياسية والاقتصادية هذه، والتي تشكَّلَت وسط صراعات فئاتٍ ومصالحَ غيرِ متساوية، مقابلَ خلفيةٍ من مجموعةٍ من الأفكار المؤسَّساتية التي هي، في أي زمان أو مكان، غيرُ مَرِنة وعَرَضية في الوقت نفسه؟ ليست المشكلة في وجود العيوب المحلية التي، بمجرد أن تُصحَّح، ستؤهِّل النماذج الحالية للديمقراطية والسوق لتمثيل الطريقة النزيهة للاختيار الجماعي، وللتمتُّع بسلطة مثل هذه الطريقة. تتمثَّل المشكلة في أن إعادة تنظيم الديمقراطيات والأسواق تمثِّل هي نفسها بؤرةً رئيسية للصراع في التاريخ، ويُمكِنها أن تتحرك في اتجاهاتٍ مختلفة جذريًّا، مع إحداث نتائجَ فيما يتعلق بكلٍّ من المجتمع والثقافة.

يعاني الإجراءان المتوازيان من العيب الأساسي نفسه؛ فهما يُحاوِلان الوصول إلى السلطة عن طريق التباعُد عن السياق التاريخي والحياد بين المصالح والرؤى التي تتعارض بداخلها، وعلى أي حال، فليس بوسعنا الهروبُ من الحقل الجاذب gravitational للوضع الحالي عن طريق مناورةٍ منهجية أو اشتراطٍ تصوُّري منذُ بدايةِ عملِنا الثقافي والسياسي، كما تفترِض طرق النفعية والعَقْد الاجتماعي. ولا يُمكِننا أن نهرُبَ منه إلا بواسطةِ حملةٍ لا هوادة فيها ضمن السياق، تكشف خطوطَ ضعفِها وتكتشف فُرصَها المخفيَّة للتحوُّل. وإذا تظاهرنا بأننا نسلِّم لأنفسنا من خلال مهارة الفِكر ما لا يُمكِننا في

الحقيقة أن نُنجزَه إلا من خلالِ كفاحٍ طويلٍ ضد زماننا، فستكون النتيجة هي استعبادٌ أكثر اكتمالًا للظروف التي خطَّطْنا لقَهرها، وسنُترك لتسويغِ ما لم نعُد نتجاسَر على إعادة تخيُّله أو تعلُّم كيف نُعيد صنعه.

يجب أن تُقر الحجة المعيارية بأن مُثُلنا العُليا وكذلك مصالحنا مُسمَّرة إلى صليب المؤسَّسات والممارَسات التي تمثِّلها في المجتمع. وليس بوسعنا إدراكُ مُثُلنا العُليا ومصالحنا بصورةٍ أكثر اكتمالًا من دون إعادة التفكير في تعبيراتها العملية وإصلاحها. وحدَه إجحافُ أنه يتوجب على النظام المتجذِّر للمؤسَّسات والممارَسات إما أن يُستبدل برمته أو أن يُؤنسَن ببساطةٍ هو ما يمنعُنا من الاعتراف بأننا نستطيعُ تغييرَه من خلال التحوُّل التدريجي الذي يحتمل أن يكون تراكميًّا وموجَّهًا، ليس لنا أن نقبلَ أو أن نرفُضَ أي توليفةٍ من التوقُّف والتدرُّجية gradualism؛ فذلك من خصائص الطريقة التي يحدُث بها التاريخ. وعلى أي حال، فبوسعنا الاستيلاء على خاصيَّة تجربتنا التاريخية هذه، بتعديل نوعيَّتها وتطويعِها لأغراضنا.

إن الخاصية العتبية threshold attribute لثمَّة ممارسة للحُجة السياسية والقانونية التي تخدم الناس الأحرار في ظل الديمقراطية هي أنها تُقِر بالعلاقة الداخلية بين التفكير بشأن المُثُل العُليا والمصالح والتفكُّر بشأن ممارساتِنا ومؤسساتِنا. إن الصراع على تنظيم المجتمع ليس فكرةً تلويةً تقنيةً مُلحَقة بتعريف مُثُلنا العُليا ومصالحنا؛ فهو جزءٌ جوهري من الطريقة التي نعرفها بها؛ فنحن نُشكِّلها ونعيد تشكيلها من خلال الاستقرار على أشكالها العملية للإدراك.

لن نتمكَّن من تطبيق الضغط اللازم للاستناد إلى الطرق المقبولة التي يتم من خلالها تحقيق مُثُلنا العُليا ومصالحنا في الممارسة العملية قبل أن نكتشفَ فيها التباساتِ المعنى والاتجاه التي أُخفيَت عنا طالما بقيَت سُبل التعبير العملية عنها غير مُعترَضٍ عليها.

إن النقاش حول التنظيمِ البديلِ لاقتصاد السوق، على سبيل المثال، يُجبرنا على أن نسأل عما يُهم أكثر حول السوق. هل هو توسيعُ عدَد الوكلاء الاقتصاديين الذين يمتلكون وصولًا فعالًا للمصادر والفرص الإنتاجية، بالإضافة إلى تنويعِ الأنظمةِ القانونيةِ التي يُمكِن لهم في ظلها أن يستخدموا تلك المصادر؟ أم هل هو مدَى تمتُّع كلٍّ من أولئك المستخدمين بالقوة المطلَقة على المصادر المتوافرة تحت إمرته؟ عندما نشرع في فصل المُثُل العُليا والمصالح عن المؤسَّسات والممارسات التي تُزوِّد أسُسها الخفية للمعنى، نُصبِح أكثر حريةً وأكثر ارتباكًا.

لن تكونَ هناك طريقةٌ للتغلُّب على هذا الالتباس، اللَّهُمَّ إلا من خلال صُنع إيمانٍ سياسي لا أساسَ له إذا فشلَت ممارسة الحُجة المعيارية في تضمين عنصرٍ نبوئي ورؤيوي ثانٍ، يعتمد هذا الجانبُ الثاني على المفهومِ المتعلِّقِ بإنسانيَّتِنا وبالفُرَص غير المُدرَكة للإنسانية. وهذا المفهوم مستنيرٌ بقراءةٍ لدروسِ التجربةِ التاريخية؛ النبوءة المدرَّبة بالذاكرة. وهي تكتسبُ مسافتَها الأبعَد نسبيًّا عن السياقِ الآني في مُقابِل الهشاشة الأكبر نسبيًّا لادِّعاءاتها. من أجلِ الفَوزِ بالسلطة والتوجُّه، يجبُ عليها أن تسعى باستمرارٍ لإعادة لمسِ أرضيةِ التجربة الآنيَّة. أما الطريقة الأكثر شيوعًا لقيامها بعمل ذلك، والموجودة في تعاليمِ جميعِ الأنبياء السياسيين والدينيين، فتتمثَّل في مناشدةِ سماتِ التجربة الحالية، وخصوصًا تجربتنا حول العلاقات المباشرة بين الأفراد، والتي يُمكِن أن تُتصوَّر مسبقًا سبيلًا لتطوير المجتمع والثقافة.

تتبايَن علاقة النوعَين الرؤيوي والعادي للحُكم المعياري. وكلما ازداد رسوخُ ترتيبات المجتمع ومبادئ الثقافة، وزادت المسافةُ بين أنشطتِنا العادية المحافِظة على السياق ومبادراتِنا الاستثنائية المحوِّلة للسياق، ازداد وضوحُ المقارَنة بين جانبَي الخطاب التقادُمي. ومع تناقُصِ رسوخِ الترتيبات والمبادئ، وتضَيُّق المسافة بين أفعالِنا المحافِظة على السياق وتلك المحوِّلة للسياق، يتضاءل التبايُن بين سمات الجدل المعياري. وهنا تُصبِح حُجَجُنا العادية نبوءاتٍ صغيرة، فيما تتحوَّل نبوءاتُنا إلى تجاربَ صغيرة.

تترافَق العقلَنة في العلوم الاجتماعية الإيجابية والأنسَنة في الخطاب السياسي والقانوني المعياري مع الإفلاتية في العلوم الإنسانية. وتتجنَّب العلومُ الإنسانيةُ مواجهةَ البِنْية العملية للمجتمع. وبدلًا من ذلك، فهي تصفُ وتستكشفُ مغامراتٍ في الوعي. ولا تحملُ هذه المغامراتُ أيَّ علاقةٍ ظاهرةٍ بإعادة صُنع النظام الاجتماعي. وبصورةٍ أكثر عمومية، فإن الروح — أي الروح الإنسانية كما صوَّرَتها العلوم الإنسانية — تهرُبُ من البِنْية الخانقة للحياة اليومية. وبعد أن تهرُب، فهي تطفو للأعلى، متحرِّرةً من الجسد، وغيرَ راغبة وغيرَ قادرة على نفخِ الروحِ في، وإنعاش، ذلك العالَم الخالي من الروح لكلٍّ من الروتين والتَّكرار.

هناك موضوعان بالغَا الأهمية في هذه الممارَسة للعلوم الإنسانية، كلٌّ منهما واقعٌ في شَرك الآخر. أحد الموضوعَين هو المغامرية الروحية spiritual adventurism؛ أي البحث عن الأشكال المتطرِّفة من الوعي والتجربة التي تُنكِر في العقل تلك القيود الاجتماعية التي نفشل — في الممارسة العملية — في كَسْرها أو حتى تخفيفها. وكل خطوة — من فكرة أن النص يمكن أن يَعْني أي شيء، إلى وجهة النظر القائلة بأن كل حُجةٍ هي في مثل جَودة

نقيضِها — تعمل كدعوةٍ إلى مغامرةٍ تُومِئ إلى ما وراءَ الجدران. وهذه الدعوةُ تكرر في لغة كل نخبةٍ ثقافية — والتي تغني بتردُّد في أغلالها — تحيُّز أي ثقافةٍ شعبية يُعرض كتخيُّلٍ ما يفشَل المجتمع في تزويده كتجربة.

أما الموضوع الآخر فهو السلبية المتصلِّبة؛ التخلي عن مؤسَّسات وممارَسات المجتمع، والتي ترى — ضمنيًّا إن لم يكن بصراحة — باعتبارِها الأعداءَ الألدَّاءَ للرُّوح المقاوِمة والفائقة. تُوجَد الحقيقة الاجتماعية في عنصر التَّكرار. والتَّكرار، كما هو الحال في علاقة الزواج بالحب الرومانسي، فيبدو أنه إفناءُ الروح.

إن موضوعَ المغامرية يستند إلى سُوءِ فهمٍ لطبيعة الرغبة الإنسانية وهو يعتنق نموذجًا للشخصية يتَّسِم بكونِه أحاديَّ الجانب وفاشلًا لدرجة أنه لا يستحقُّ الاعتبار. وتتَّسِم الرغبة بكونها علائقية relational: تسعى أعمقُ أشواقِنا للتعبيرِ عن أنفسِها في الارتباطاتِ بالأشخاصِ الآخرين وفي أشكالِ الحياةِ الاجتماعية. ليس بوسعنا السيطرة على أنفسنا وتطويرها اللَّهُم إلا إلى الحد الذي ننجح فيه، في التجربة اليومية للحياة الاجتماعية، في التسوية بين تأكيد الذات وبين الارتباط بالآخرين. يضعُ تنظيمُ المجتمع والثقافة الشروطَ التي يُمكِننا من خلالها أن نتمنَّى القيام بذلك، من خلالِ زيادةٍ أو تقليلِ عتبةِ الصعوبة.

ليس بوسعنا تشكيل وتحسين الشخصية بدون تشجيع الدافع القوي والرؤية القوية في الفرد. ويجب أن يسعى مثلُ هذا الدافع ومثلُ هذه الرؤية إلى أي صوتٍ جماعي وتعبيرٍ اجتماعي. وإذا فَشِلا في عمل ذلك، فلا بد أن يحدُث أحدُ شيئَين؛ قد يذبل الاندفاع والرؤية؛ أو أنهما قد ينقلبان إلى الداخل، إلى النرجسية وتهذيب الذات، وهي نتيجةٌ هازمة لذاتها؛ لأنهما غيرُ قادرَين على التعامُل مع مقتضياتِ الصلة بين تأكيد الذات وبين الارتباط.

إن موضوع السلبية يستند على خطأ حول التركيب وخطأ حول الروح. وإن الخطأ المتعلق بالتركيب هو الاعتقاد بأن العلاقة بين مؤسساتنا وممارَساتنا بعملنا المتحدي للتركيب تبقى ثابتة. وعلى العكس من ذلك، فإن إحدى طرق تنظيم المجتمع والثقافة قد تختلف بشكلٍ حاسم عن الأخرى في مدى تَغذيتِها لقُدراتِنا على إعادة البناء، كما تخلق المناسبات لممارستها. أما الخطأ المتعلق بالروح فهو وجهةُ النظر القائلة بأن القوى المُنتهِكة والمتجاوِزة التي تساعد على تعريف إنسانيتنا يُمكِنها البقاء والازدهار في المغتَرب البعيد المدى عن الروتين والتَّكرار.

إن استكشافَ التيَّاراتِ المُعاكِسة للوعي في ظرفٍ بعَينه — أي الوعود غير المؤكَّدة الحدوث لمستقبلياتٍ أخرى، وتتبُّع الكفاح بين الروح والتركيب في كل مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية، وإظهار كيف يتم تجسيد الرؤية في المؤسَّسات والممارَسات، ومن خلال كونها متجسِّدة، فهي تُصبِح مقوضة ومصححة في الوقت نفسه، لكنها متحوِّلة في جميع الحالات، كما أن كَشْف كيف نخسر حريتَنا للتخيُّل وإعادة البناء، ثم استعادتها، حتى وإن كان ذلك ضد رغبتنا، والاستيلاء على الحكمة الغريبة من أجلِ انتقادِ النظامِ الراسخ والتجربة الحالية بصورةٍ أفضل، ومنح صوت لمن فقد صوتًا أو لم يكتسب واحدًا بعدُ، وأن نعرضَ في كلٍّ من أقسام تجربتنا، من الصغيرة إلى الكبيرة ومن العاطفة إلى الحساب، ثورة اللانهائي داخلَنا ضد ما هو مُتناهٍ حولنا — كل هذا يُمثِّل عملَ العلومِ الإنسانية عندما تتعرَّف علينا لما نحن عليه وما يُمكِن أن نصير إليه.

إعادة توجيه وعي الذات

يقترح نقد الاتجاهات المُضللة في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية مقاربةً بديلة للتفسير والنقد. وتُمثِّلنا هذه المقاربة كنواتجَ لظروف، وسياق، وتركيب — كُلٌّ من المؤسسات والمعتقدات – لكن ليس كامل المنتجات.

يُمكِننا أن نقلبَ الطاولاتِ سواء بشكلٍ عَرَضي أو منهجي، يُمكِننا أن نقلبَ الطاولاتِ بشكلٍ عَرَضي بأن نفعل وأن نحلُم بأكثر مما يُمكِن للنظام المؤسَّساتي أو الأيديولوجي الراسخ أن يسمح به — وبعد ذلك مراجعة النظام ارتجاعيًّا بحيث يُمكِنه أن يستوعب تلك الأفعال والأحلام المقاوِمة. ويُمكِننا أن نقلبَ الطاولاتِ منهجيًّا بصياغة الترتيبات المؤسَّساتية والمفاهيمية التي تقلِّل المسافة بين ما نفعله داخل الإطار وما نفعله حيال الإطار.

إن مصلحتَنا في قلب الطاولات منهجيًّا — مهما كان النظام راسخًا — هي أكثر لا مباشرية، لكنها لا تقل قوة، عن مصلحتنا في قَلْب الطاولاتِ بشكلٍ عَرَضي، ومن بينِ العديدِ من جوانبِ هذه المصلحة، نجد الجانبَ الثقافي. ليس بوسعنا أن نتمنَّى القفزَ خروجًا من أنفسنا وأن نرى بعينَي الله، من مكانٍ محصَّن ضد تأثير المكان والزمان. وعلى أي حال، يُمكِننا أن نرتِّب مجتمعاتِنا وأفكارَنا بحيث نُغرى بصورةٍ أقلَّ لأن نخطئ في المحلي باعتباره عالميًّا، وأكثر قدرةً على تسجيل ومواجهة القيد بدون أن نُخطئ في التعرُّف عليه باعتباره القَدَر.

أما المقاربة الناتجة لكامل حقل الدراسات الاجتماعية والتاريخية، فيجب أن تقبل الحاجة للتقسيم الثقافي للعمل وللمجالات المتخصِّصة التي يدعَمُها تقسيمُ العمل هذا. وعلى أي حال، فهي غيرُ مُتوافِقة مع أشكالِ التخصُّص —– مثل ذلك الذي يحكُم ثقافة الجامعة الآن — التي تستند إلى ربط كل مادة بحث بطريقةٍ مُعتَرف بها للدراسة. إن فهمنا لما هو موجود أو ما سيُوجَد يتطفَّل على تبصُّرنا بما يُمكِن أن يأتي، أو كان من المُمكِن أن يأتي لاحقًا. ودائمًا ما تتجاوَز فُرصُ التغيير الحركاتِ المقبولة باعتبارها ممكنةَ التحقيق ومشروعةً ضمن التركيب المحدد؛ فلا يُمكِننا أن نفهمَ ما هو راسخٌ إلا بواسطة العلاقة بما هو ليس كذلك. إن التخيُّل هو كشَّاف الإرادة، متوقع لكيف يُمكِننا أن تصل إلى الهُنَاك — أو إلى الهُنَاكَات theres المختلفة — من هنا. وإذا كان العمل التحوُّلي انتهازيًّا، يفنِّد ما تفصله العادة، فإن البصيرة التخيُّلية يجب أن تكون انتهازيةً بدرجةٍ كبيرة، فتُسقِط من اعتبارها التقسيماتِ المعتادة التي يُمكِن للمجالات المتخصِّصة أن تفرضَها علينا.

إن الفلسفة التي تتحيَّز للعامل المقاوِم، والتائه في عالمٍ عَرَضي، تُمدِّد، وتُعمِّق، وتُجذِّر كل هذه الممارسات الفكرية، كما أن نظرياتها تعلِّمنا كيف ننظر إلى الوراء، من المستقبل، إلى الحاضر.

رؤيةٌ أولية للعقل

من المفهوم ضمنيًّا في هذه المقارَبة البديلة لمشكلات الفهم الاجتماعي والتاريخي، نجد مفهومًا للعقل وللطبيعة البشرية. ويتخذ هذا المفهوم كنقطتَي انطلاقه التناقضَين الظاهرَين اللذَين ينتميان إلى طبقتَين شديدتَي الاختلاف؛ واحدة تتعلق بالدماغ والعقل، والأخرى بالتاريخ وأنصاره.

إن التناقُض المتعلِّق بالدماغ والعقل هو أنه مهما كان حجمُ تأكيدِنا على أننا كائناتٌ طبيعية حتى النخاع وإنكارنا لأي جزءٍ من تجربتنا يقع خارج بِنيتنا الطبيعية، فلا يُمكِننا وصف تجربة الوعي كما ينبغي بلغةٍ مادية، يُمكِننا الربطُ بين الملامح المختلفة لتجربتِنا الواعية وبين الحقائق الطبيعية التي قد تساعد على توضيح كيف أصبحَت ممكِنة. وعلى أي حال، فنحن لا نفسِّر بذلك ما هو أكثر أهميةً بالنسبة إلينا حول الوعي. وبشكلٍ خاص، نحن نفشَل في التعامل مع الخاصية الأكثر أهميةً للفكر وهي قدرتُه على تدمير نفسه.

يُمكِننا أن نصفَ هذه النقطة، بغَرض التوضيح، ضمنَ فئاتِ علومنا المعاصرة، برغم أن أهميَّتها تفوق تلك الفئات. لنفترِض أننا، بالاعتماد عليها، نميِّز ثلاثة من جوانب بِنيتنا العقلية؛ جهاز حسي-حركي، وجهاز مفاهيمي-قصدي، ومقدرة على ما أُطلق عليه اسم الارتداد. والارتداد هو القدرة، التي تتضِح بأكثر الصور مباشرةً في اللغة، على الاختلاف اللانهائي على أساسِ عناصرَ متناهية.

وحتى في الجزء الأكثر بدائيةً من هذه البِنية — أي الجهاز الحسي-الحركي — نكون تدخُّليين interventionists نشِطين، نقوم بتشييد ما نراه، وليس مجرد القيام بتسجيلٍ سلبي لانطباعاتٍ يُثيرها فينا العالَم الخارجي. وكانت الفرضية المركزية للنقد الموجَّه ضد علم النفس الترابطي associationist القديم الذي ساد في القرنِ التاسعَ عشر، هي الإصرار على أن العامل المستجيب ساعد على تشكيل وتعريف المحفِّز الذي استجاب إليه. وعلى أي حال، فهذه العلاقة الجدلية بين العامل وسياق أعماله وانطباعاته لا يُمكِن أن تَكفيَ لتمييز ذلك الملمَح المتعلق بالوعي، والذي يعدل كل جوانب الحياة العقلية.

أما العنصر الثالث — أي القدرة على إنتاج اللانهائي من المتناهي — فيُغيِّر كل شيء، مشكلًا تجربتَنا الواعية برُمَّتِها؛ فهو يمنحُنا قدرتَنا على استخدام وسائلَ محدودةٍ لتوليد اختلافاتٍ غير محدودة في اللغة والفكر، والتعبير عن المحتويات أو المعاني المختلفة عن طريق علاقاتٍ رسميةٍ متشابهة بين الرموز، ونقل المحتويات نفسها، أو المعاني عَبْر سلسلةٍ مختلفة من الرموز. وهو يؤدِّي إلى السمة الأكثر بروزًا من تجربتِنا المفاهيمية-القصدية؛ قدرتنا على أن نقوم بشكلٍ لانهائي بمراجعة أفكارنا بجعل الضغط يؤثِّر على افتراضاتها؛ وهي مقدرة لا نكتسبها إلا من خلال قدرتنا الأكثر أساسيةً على توليد الاختلاف والتعقيد اللانهائيَّين. هذه القدرة بدَورها تنوِّر تجربتنا الحسية-الحركية عن طريق السماحِ لنا باستمرارٍ بتغيير القصص الضمنية التي بها نَغرسُ مدركاتِنا ونُوجِّه حركاتِنا.

ومن هذه الحقائق، ينتج التباسٌ في استخدام مفهوم الوعي. بوسعنا أن ننسبَ الوعيَ إلى الحيواناتِ الأخرى، التي نتشارَك مع بعضها، كما نفعل نحن، الملامحَ العريضةَ من التجربة الحسية-الحركية وحتى المفاهيمية-القصدية. بوسعنا حتى أن نتمنى أن نميِّز بوضوحٍ أكثر الآليات الطبيعية التي تعمل بها الأجزاء المختلفة لكلٍّ من هذه الأجهزة. وعلى أي حال، ففي نهاية المطاف، لن نكون قد زوَّدنا خريطة يُمكِننا نحن البشر أن نتعرَّف عليها باعتبارها الحياة الواعية.

إن العنصر المفقود — أي القدرة المتكررة على التسبب في التعقيد — يُعد متممًا للوعي ومتغلغلًا فيه في الوقت نفسه. وهو، أيضًا، يمتلك شروطًا مسبقةً طبيعية. والأكثر أهمية من بين هذه لدونة الدماغ؛ أي الطريقة التي يُمكِن بواسطتها لِقطع الدماغ أن توسِّع، أو تُدمِج، أو أن تغيِّر من نواحٍ أخرى ما تفعَلُه أجزاء الدماغ هذه. ويمكِن لِلُّدونة بدَورها أن تعتمد على الحقائق الطبيعية البسيطة، مثل الزياداتِ الضئيلة في حجم الدماغ والتفاعُلات الجديدة بين دماغٍ أكبر حجمًا وبين التطوُّر الحسي-الحركي.

وبرغم هذا، ففي سبيل شرح الشروط المسبقة الطبيعية لهذه القدرة التكرارية، نحن لا نفعل شيئًا لتوضيح محتواها؛ طرق عملها الداخلية وعواقبها المتعدِّدة الجوانب بالنسبة إلى تجربتنا. إن العقل التَّكراري متجسِّد في كائنٍ حي يمتلكُ تاريخًا طبيعيًّا شكَّل القدراتِ الطبيعية وأوجُه القصور الطبيعية للفرد.

أما المدى الذي يُمكِن أن يصلَ إليه العقل التكراري، وفي أيِّ اتجاهات، بالنظَر إلى القُدرات وأوجُه القصور هذه، فهو ليس مما يُمكِننا استنتاجُه من الظروف المادية التي جعلَت الخصائص الابتكارية لمثل هذا العقلِ ممكنة. نحن لا نفهَم العقل بصورةٍ أفضَل باستكشافِ تلك الظروف بصورةٍ أكثر اكتمالًا.

ليست هذه نقطةً ميتافيزيقية حول الصعوبة التي تُواجِهنا في الربط بين الطبيعي والعقلي، بل إنها ملاحظةٌ حول بنيةٍ محدودة تمتلك قُدراتٍ لانهائية. ومثل هذه البِنية قد تكونُ العقل البشري، وقد تكونُ أيضًا طريقةً لتنظيم المجتمع تعكس، من خلال العلاقات والمَلَكات التي تدعمُها، ما يُشبِهه العقل. إن التوازيَ المحتمَل بين تنظيم المجتمع وتنظيم العقل يُؤذِن بالفكرة المركزية لأي برنامجٍ سياسيٍّ ملتزم بتطلعات وفرضيات التجريبية الديمقراطية.

ليس هناك ممَرٌّ مباشرٌ يأخذنا من تحليل الأساس الطبيعي لقدرتنا التَّكرارية إلى فهمٍ لطبيعتها. إن ممارسة هذه القدرة، وبالتالي معناها، يتشكَّل بصورةٍ حاسمةٍ بالطريقة التي نُنظِّم بها المجتمع والثقافة. وكلما زاد نجاحنا في تنظيم المجتمع والثقافة كسلسلة من البِنَى التي تدعو لمراجعتها الخاصة، وكلما قصُرَت المسافة التي نسمحُ بها بالتالي بالتواجد بين أنشطتِنا المحافِظة على الإطار وتلك المحوِّلة للإطار، زادت شمولية قيام العنصر التَّكراري في حياة العقل بالنفاذ إلى جميع جوانب تجربتِنا للوعي. وإلى ذلك الحد، نحن نجعلُ أنفسَنا أقلَّ شبهًا بالحيوان وأكثر ربانية. نحن نُروحِن spiritualize حالتَنا الطبيعية، بحيث تكون الروح مجرد اسمٍ آخر لهذه القدرة على التجاوز؛ هذه القدرة إن لم تكن لصنع اللانهائي من المتناهي، فهي إذن لصنع الأقل تناهيًا من الأكثر تناهيًا.

لنتدبَّر الآن تناقضًا ظاهرًا ثانيًا تبدأ به هذه المناقشة حول التعبير عن إنسانيتنا في بِنْية عقولنا، وهو تناقضٌ حول الطبيعة والتاريخ البشريَّين. وهناك افتراضان حقيقيان قد يبدوان متضاربَين في بادئ الأمر.

إن الحقيقة الأولى هي أن ملامح تجربتنا، مهما كانت خصوصية ومراوغة، تكونُ جاهزةً لأول مَن يُريدها في التاريخ، على سبيل المثال، كيف نستشعر الغَيرة وما تَعْنيه لنا، أو كيف نربط، في أكثر ارتباطاتنا آنيَّةً واكتمالًا بالناس الآخرين، بين القوة والحب.

ليس في وُسْعنا فصلُ تجربتنا إلى جزأَين؛ الجزء المتغيِّر وذلك الثابت. لا يُمكِن دعم مظهر الثبات إلا بوساطة الحرمان من المحتوى المفصَّل الذي نفترض أنه محصَّن ضد التاريخ. أما الثابت فسيكون إذن الجامد أو الفارغ؛ أي الصورة المزورة لطبيعةٍ بشريةٍ ثابتة وكونية.

تُمثِّل هذه الحقيقة نتيجةً لحقائقَ أخرى. لا يُمكِننا أن نصنعَ الحياة إلا مقابلَ خلفيةٍ من ترتيبٍ معتاد للمجتمع والفكر؛ وبالتالي علينا أن نقاطعَ أو نحتويَ نزاعَنا حول شروط مثل هذا الترتيب. ليس هناك ترتيبٌ طبيعي أو نهائي، برغم أن هناك طريقةً للترتيب تتسم بكَونها أكثر قربًا لإنسانيتنا لأنها تُقِر وتغذِّي المَلَكات التي تجعلنا بشرًا بجعلنا ربانيين. لا يكفي تاريخُنا الطبيعي وبِنْيتُنا الطبيعية لوصفِ أو توضيحِ الأمر الأكثر أهميةً بالنسبة إلينا مما يتعلَّق بنا. وعلى وجه الخصوص، فهما لا يلقيان سوى قليلٍ من الضياء على كيفية الإجابة، في كلٍّ من مجالات الحياة الاجتماعية، عن السؤال التالي: ماذا علينا أن نفعل لاحقًا؟

أما الحقيقة الثانية، التي تبدو في بادئ الأمر في توتُّر مع تعرُّضِنا لتأثيرِ مرورِ السياق والتاريخ بجميع المراحل أو عبورهما جميع المراحل، هي أننا لا نستطيع أن نغيِّر ما نحن عليه جماعيًّا إلا ببطء وعلى الهامش. إن المعنى العملي لفكرة الطبيعة البشرية هو ببساطةٍ ما نحن عليه الآن. بَيْدَ أن ما نحنُ عليه الآن ليس مادةً طيِّعة، منفتحة على إعادة التشكيل السريع أو الجذري.

لسنا في حاجة إلى أن ننسبَ مثلَ هذه القيود على المطواعية malleability إلى تاريخنا الطبيعي وبِنْيتنا الطبيعية، ولا يُمكِننا ذلك؛ لأنه برغم كَون هذه المؤثِّرات الطبيعية قوية وحتى عنيدة، فإنها بعيدة وغير محددة أيضًا. إن القيد الأكثر إلحاحًا وتحديدًا على المطواعية ينتج من الطرق التي عملَت فيها مجتمعاتُنا وثقافاتُنا على جعلنا مَن نحن. إن كونَنا جاهزين لأوَّل مَن يريدنا في التاريخ لا يُعدنا لإعادة الهندسة السهلة، وعلى العكس من ذلك، فهو يُوقِعنا في شَرك مادةٍ مقاومة.

ليس في وسعنا نسيان الماضي؛ ولا نحن، على أي حال، عاجزون عن تخفيف المسْكة الخانقة للقيد، والمجسدة في الممارسات والمؤسسات الراسخة للمجتمع، وكذلك في مبادئ الثقافة المُكتسَبة بالمُمارَسة.

لكن في وسعنا أن نغيِّر العلاقة بين التكرار والتجديد في تجربتنا الجماعية، باستخدام التكراري، المتجسد في الممارَسات القياسية وفي الماكينات، لتعزيز ما لم يُسلم نفسَه حتى الآن للتَّكرار. يُمكِننا أن نجعلَ الرحلةَ من أنشطتنا المحافِظة على الأطُر إلى أنشطتنا المحوِّلة للأطُر أكثر استمرارية. ومن خلال القيام بذلك، يُمكِننا أن نقلِّل اعتماد التغيير على الكارثة.

لا تتمثل نتيجة هذا الإصلاح في تحويلنا إلى مادةٍ مرنة، منفتحة بحريةٍ وبعمقٍ على المشاريع الجديدة للتحوُّل الذاتي الجماعي، كما أنها لا تُلغي المعنى الذي نحن فيه، كلنا، معرَّضون للخطر في التاريخ. وعلى أي حال، فهي تقلِّل من قوة الاعتماد على الطريق؛ المعنى الذي يتحدَّد فيه ما يأتي تاليًا بوساطة ما حدث سابقًا، وكذلك فهي تقوِّي قوة الواسطة agency، المعنى الذي يُصبِح فيه التاريخ الذي يشكِّلنا شيئًا نفعله بدلًا من شيء نعانيه. وفي كلٍّ من هاتَين الطريقتَين، فهي تُسهِم في تأليه الإنسانية.

يتضح معنًى وقيمة هذا الجهد عند مقارنته بالمشكِلة المشابِهة في أي حياةٍ فردية. وباعتبار أن كلًّا من المجتمع والثقافة يجب أن يتخذا شكلًا جامدًا بعَينه، كذلك فلا بد أن تستند الشخصية إلى العادة، وهذا الشكلُ المعتاد للشخص — ميوله نحو الآخرين وكذلك نحو الفرص المأمولة لوجوده الخاص — هو طبعه. لقد عُلمنا أن طبعه يُصبِح قدَرَه، وهو ببساطةٍ هذه الذاتُ الجامدة، كما تُرى من الخارج أو تبرُز إلى الخارج، والتي يتم التعرُّف عليها الآن كقوةٍ غريبةٍ لا تُقاوَم.

وعلى أي حال، فإن حيوية vitality الفرد تعتمد على نجاحه في صياغة شخصيةٍ مقاوِمةٍ لتضييق التجربة، ولصلابة الاستجابة، وللتضييق الناتج لاحتمال الاستسلام لنسخةٍ جامدةٍ لما تنطوي عليه الذات. وفي هذا السياق، قال سانتايانا[٤] عن وليام جيمس: «لقد كان طبيعيًّا لأقصى حد، إلى درجة أنه لم تكُن هناك طريقةٌ لوصف كُنه طبيعته، أو ما سيأتي لاحقًا». وهي ملاحظة تُعيِّن مثلًا أعلى، مناسبًا لطموحات الشخصية في ظل

[٤] Santayana: جورج سانتايانا (١٨٦٣–١٩٥٢م)؛ شاعر وفيلسوفٌ أمريكي من أصل إسباني. (المترجم)

الديمقراطية. ليس المغزى هنا هو شَن حربٍ ضد العادة أو شن المرءِ حربًا ضد ذاته؛ بل هو صياغة أسلوبٍ للوجود، أو نمط للذات، الذي نخفض فيه دفاعاتنا بما يكفي لتقوية استعدادنا للجديد؛ أي ارتباطنا بالحياة، وحُبنا للعالم.

الرؤية الأولية المطوَّرة بالتباين

هذا المفهوم للعقل والطبيعة البشرية يبرُز بالتبايُن مقابلَ رؤيةٍ أخرى؛ فبرغم أنها تدَّعي امتلاكَ مؤهِّلات العلم، تجسِّد هذه الرؤية المُعارِضة أوجُه الإجحاف التي منعَتْنا من تطوير بديلٍ أفضل للفلسفة الدائمة.

وهذا المذهب المؤثِّر يرى العقلَ ماكينةً للحساب، منظَّمة إلى عناصرَ معياريةٍ منفصِلة. وهو يؤكِّد مدَى كَون هذه البنية المحسوبة والمعيارية فطرية. وهو يدَّعي أن بِنْية وطرق عمل العقل يُمكِن أن تُفهم بصورةٍ أفضل كمنتجاتٍ للانتقاء الطبيعي وفقًا للداروينية Darwinism نفسِها المكبَّرة والمؤهَّلة التي نطبِّقها الآن على تفسير الأجزاء الأخرى من بِنيتَنا الطبيعية. ليس هذا المنظور خاطئًا بالكامل، باستثناء أنه أحاديُّ الجانب للغاية؛ فهو يصف واحدًا فقط من جانبَي العقل؛ وبالفشل في فهم علاقته بالجانب الآخر، فهو يُخفِقُ أيضًا في أن يمثِّل بشكلٍ صحيحٍ حتى ذلك الجزء الذي يتعرَّف عليه.

في المقام الأول، فالعقل ليس ماكينةً للحساب، ولا هو، في أكثر قدراته وحركاته تميزًا، يُشبِه واحدةً منها. بادئ ذي بدء، فالعقل ليس صِيَغيًّا formulaic؛ في وسعه أن يحوِّل أجزاء من نفسه إلى صِيَغ ويشفِّر هذه الصِّيَغ في ماكينات، مثل الحواسيب. ليس الأمر أن طُرق عمله الخاصة تُقاوِم الاختزالَ إلى أنظمةٍ مغلقة من البديهيات والاستدلالات التي يُمكِن أن تُستمَد منها فقط، بل إن كل منتجاته الأقوى — بما في ذلك الرياضيات والمنطق — تحملُ علاماتِ هذا الانفتاح نفسه والثبات.

ومن ناحيةٍ أخرى، لا ينتقل العقل ببساطةٍ من تشابه علم النحو syntax إلى عَزْو المعنى. وهو يستخدم نحوًا مماثلًا لنقل المعاني المختلفة، وهو ينقل المعاني المماثِلة من خلال نحوٍ مختلف. أما استخدامُه للنحو لنقل المعنى فهو عاملٌ إضافي لمَلَكته الأكثر أساسيةً المتمثِّلة في فصل النحو عن المعنى؛ وبالتالي، فما هذه الملَكَة إلا مظهرٌ واحد من بين كثيرٍ من مظاهر قدرته على إنتاج قَدْرٍ من التعقيد والاختلاف يزيد على ما يُمكِن أن تجسِّده أي بنيةٍ محدَّدة تعمل وفقًا لمجموعةٍ ثابتة وكاملة من القواعد.

وفي المقام الثاني، فالعقل ليس معياريًّا في أكثر جوانبه أهمية. ولا ريب في أنه يمتلكُ أجزاءً منفصلة، وهذه الأجزاء، التي تخضَع للتحسينات وتغيُّرات الوضع الناتجة من لُدونة الدماغ، تؤدِّي وظائفَ معيَّنة.

وعلى أي حال، فإن الطريقة التي يتم بها تجميع وتوجيه هذه العمليات المنفصِلة ليست معيارية؛ فالتجميع ليس مجرَّد مهمةٍ منفصِلة أخرى. ولا يُمكِننا أن نعزُوَه إلى أي جزءٍ متميِّز من حياتنا العقلية، كما لا يُمكِننا إدراجُه تحت مجموعةٍ مغلَقة من القواعد. يؤكِّد فعل الدمج باستمرارٍ قدرةَ العقل على تقديم النتائج — المتعلقة بالفكر، والعاطفة، وحتى الفهم — التي لا يُمكِن لمثل هذه المجموعة المغلَقة أن تشملَه أو تسمحَ به.

لا يقتصر المغزى على أن العقل يؤلِّف synthesizes، لكنه يتضمَّن أيضًا أن العقل يُدمِّر؛ فهو يؤلِّف ويُدمِّر في الوقت نفسه. وهو يكتسبُ ارتباطاتٍ جديدةً بتقويضِ تلك القديمة. لا يُوجَد ثمَّة وصفٌ معياريٌّ بحت للعقل يمُكِنه أن يفهم هذا الارتباط، ذا الأهمية المركزية لتجربتنا الواعية، للتخليق مع التدمير.

وفي المقام الثالث، فإن الملَكَات الأكثر تميزًا للعقل لا تكون فطريةً إلا في معنًى يقلب رأسًا على عقب فِكرتَنا التقليدية لأهمية الفطرية innateness. نحن نربط بين الفطرية والتقييد. وعلى أي حال، فإن ملَكَتنا الفطرية الأهم هي بنيةٌ مصمَّمة لتجاوز وإعادة بناء كل البِنَى. وهذه البنية هي العقل في جوانبه الأقلِّ حوسبةً والأقلِّ معيارية؛ أي ما نسمِّيه التخيُّل.

قد يبدو غريبًا أنه قد تكون هناك بِنيةٌ لكَسْر كل البِنَى، وأنها يمكن أن تتخذ شكلًا دقيقًا ومحدودًا، وأن تُبنى وفقًا لمواصفاتٍ معيَّنة. ومع ذلك فلدينا مثالان رئيسيان على مثل هذه البِنْية في تجربتنا؛ أحدهما هو العقل باعتباره تخيلًا. أما الآخر فهو المجتمع، المُعادة صياغتُه تدريجيًّا وفقًا لنموذج التخيُّل المنظم لتقصير المسافة بين أنشطتنا المحافِظة على السياق وتلك المحوِّلة للسياق، وتقليل اعتماد التحوُّل على الأزمة.

إن أهمية الأول من بين هذَين المثالَين على الفكرة، تعتمد جزئيًّا على البروز الذي يحقِّقه الثاني. وإذا كان المجتمع منظمًا لعزل ترتيباته الخاصة عن التحدِّي والتغيير؛ وبالتالي لإعطاء نفسه مظهَر شيءٍ طبيعي أو قدَرٍ غريب، فإن السمات التي لا يُمكِن حسابُها واللامعيارية للعقل ستبقى لا أكثر من ضوءٍ باهتٍ حول ظلام قابلية الحوسبة computability والمعيارية modularity. وعلى أي حال، فمع اكتسابِ المجتمعِ ملامحَ التجريبية الديمقراطية، تُصبِح تلك السماتُ مركزيةً بالنسبة إلى حياة العقل. وتلتفُّ قبضةُ الملَكَة العقلية الفطرية على تجربتنا بفعل البِنية السياسية.

وفي المقام الرابع، فإن الانتقاء الطبيعي المنطبق على تطوُّر الدماغ والسلوك يُباغِته نظير الانتقاء الطبيعي في التاريخ؛ تنافُس أنماط الحياة الاجتماعية والثقافية. وتُشكِّل نتيجة هذا التنافُس تجربتَنا المتعلِّقة بالعقل. وهي تحدِّد، على سبيلِ المثال، الأهمية النسبية للجوانب التي يُمكِن حسابها — المعيارية والتي لا يُمكِن حسابُها وتلك اللامعيارية للتجربة العقلية. وهي تُشكِّل هذه العلاقة بصورةٍ أكثَر مباشرةً وقوةً بكثيرٍ مما تفعَل القوى الانتقائية التي تُواصِل التأثير في تطوُّر الدماغ والكائن الحي الذي يتجسَّد فيه الدماغ.

وهذه القُوى الانتقائية أقلُّ أهميةً بكثيرٍ من تلك النزاعات التنافُسية لأنها تعمَل ببطء أكبر بكثير — أكثر بطئًا — من أن تكونَ لها أهميةٌ في البُعد التاريخي الذي فيه نعيشُ حياتنا الجماعية، وقبل كل شيءٍ في البُعد السِّيري biographical الذي فيه نعيشُ حيواتِنا الفردية. إن الكائنَ المعرَّض للموتِ في عَجلةٍ من أمره؛ ففي ساعة الدوام الخاصة به، تكونُ قوى التاريخ الطبيعي — برغم كونها حاسمةً في جعله ممكنًا — أكثر بطئًا من أن تمثِّل أهميةً في تخيُّل الخطواتِ المقبِلة؛ وبالتالي أبعَد من أن تُهِم في تحليلِ الوضعِ الراهن.

علَّمنا نقدُ الحتمية الوظائفية والتطوُّرية في الفِكر الاجتماعي خلال القرنَين الأخيرَين أن المستويات المماثِلة من القُدرة العملية على الإنتاج أو التدمير يُمكِن أن تتلقَّى الدعمَ من مجموعاتٍ بديلةٍ من المؤسسات. ولا تُوجَد علاقةٌ مباشرة بين الترتيبات المؤسَّساتية والفوائد الوظيفية.

وقد اكتشَفنا أيضًا أنه ليسَت هناك قائمةٌ قصيرة ومغلَقة من الأشكال البديلة للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي معروضة في تاريخ العالَم، ولدرجةٍ أقلَّ بكثيرٍ تقدُّم تطوُّري للأنظمة المؤسَّساتية غير القابلة للتجزئة، التي يخلُف بعضُها البعضَ بوساطة منطقٍ عنيد من التحوُّل.

تتنافَس الترتيباتُ المختلفة للمجتمع والثقافة؛ وتسلِّط نتائجُ المنافسة الضوءَ على ما ينجَح وما لا ينجَح. لكنه، على أي حال، ضوءٌ خافت ومبهَم. ليس هناك سوى عددٍ قليل من الخيارات الفعَّالة المعروضة والمتنافسة في أيِّ زمانٍ كان. أما الخياراتُ الشديدة الرسوخ، والمتعلِّقة بالقوى العالمية الرئيسية، فتتمتَّع بفوائدَ قد يفتقر إليها منافسوها ذَوُو الفعالية المشابهة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ اختباراتِ التفوُّق متعدِّدة الجوانب إلى درجة أنها لا تسمَح بالاستنتاجاتِ المباشرة، فهي تتضمَّن النجاحَ في إغواءِ القلوب، وفي تحويلِ العقول، وكذلك في تنفيذِ ما هو متوقَّع منها، وفي هزيمة العدُو.

هناك أحدُ أنواع الفائدة الوظيفية، الذي يتمتَّع في هذا الكِفاح المظلِم بمنزلةٍ فريدة ويستحق منا اهتمامًا خاصًّا؛ فمَع اضمحلالِ قوةِ الاعتمادِ على المسار في التاريخ، ومع تزايُد اختلاط الأشكال المختلفة من الحياة والوعي معًا، تزدادُ هذه القوةُ أهمية، وهي مقدرةٌ سلبية؛ القدرة على العمل بطريقةٍ لا صِيَغية ومُزدرِية لما يُمكِن أن تتوقَّعه القواعد والروتينات؛ أي القدرة التي يُمكِن إلهامُها وتقويتُها، أو تثبيطُها وإضعافُها، بفعل ترتيباتنا وممارساتنا، وكذلك من قِبل طُرق تفكيرنا وشعورنا.

ومن المقدرة السلبية، المجسَّدة في المؤسَّسات، والممارَسات، وأنماط الوعي، تنتج وفرة من المزايا التنافُسية العملية. وعلى أي حال، فالمقدرة السلبية ليست مجرَّد مصدَر لمثل هذه الفوائد، بل هي مظهرٌ مباشرٌ لقدرتنا الربانية على تجاوُز السياقات الراسخة للعمل والفِكر، وعلى توزيعِ الاختلافِ بين الوجود داخلَ إطارٍ ما والوجودِ خارجَه. أما التاريخ، كما يُمكِن أن نفترض، فيختار لهذه الفائدة بقوةٍ أكبر وقبل كل شيء بسرعةٍ أكبر مما يُمكِن لأيٍّ من أشكال التنافُس الطبيعي على النجاح التناسُلي، على مستوى النوع، أو الكائن الحي، أو النمط الجيني genotype، أن يمارس التأثير الانتقائي. وتمثِّل المقدرة السلبية قدرةً للعقل في جوانبِه الأقلِّ معيارية وقابلية للحساب؛ تواصل صناعة العقل من خلال السياسة.

تخَّيل شخصًا ما وماكينة. حالما تعلَّم الشخص أن يفعل الأشياء بصورةٍ متكرِّرة، فهو يضبط الماكينة لتقوم بها. وكلما تعلَّم ضبط الماكينة بهذه الطريقة بصورةٍ أفضل، ازداد الوقت الذي يُمكِنه أن يصرفَه على الأنشطة التي لا يعرف حتى الآن كيف يكرِّرها، فيُصبِح هو والماكينة متلازمَين، بل أكثر تلازمًا من روبنسن كروزو وفرايدي.[٥]

هناك شيئان اثنان فقط في العالم، يستجيبان لهذا الوصف، أحدهما العقل البشري، والآخر هو المجتمع. وهما ليسا متماثلَين في هذا الجانب فقط، بل هما مرتبطان داخليًّا على نحوٍ معيَّن، وكلٌّ منهما متضمَّن في بنية الآخر.

يُظهِر العقل مجموعتَين مختلفتَين من القُدرات. في أحد جوانبه، يكون في الحقيقة معياريًّا وصِيَغيًّا، كما يمتلك أجزاءً متخصِّصة. تشتغل كُل هذه الأجزاء وفقًا لما نفهَمُه

[٥] Man Friday: مان فرايدي، إحدى الشخصيات الرئيسية في رواية دانيل دوفو «روبنسن كروزو». (المُحرِّرة)

على أنه صِيَغ، وفي هذه الجوانب من طرق عمله، يكون لكل شيءٍ بداية ومنتصف ونهاية. وليست هناك مفاجآت، باستثناء مفاجأة اكتشافِ أن جهازًا قادرًا على حلِّ المشكلات عن طريقِ كسرِ القواعد يجب أن يحتويَ برغم هذا ضمنَ نفسِه شيئًا شديدَ الارتباط بالقواعد.

وإذا لم يكن العقلُ يمتلكُ سوى هذه السمة الأولى، فستكونُ تجربةُ الوعي غير ضرورية، أما ما يسمِّيه علماءُ الأعصاب المعاصرون أنشطة «الزومبي» zombie[٦] للعقل، فستحتل حياتَنا العقليةَ برُمَّتِها. إن قُدرتَها على حل المشكلات في عالمٍ زماني، مفعَم بالاختلاف والتغيير، ستكون أكثَر محدوديةً بكثيرٍ مما هي عليه في الحقيقة، وسنتوقَّف عن أن نكونَ أنفسَنا.

والعقل، على أي حال، يمتلك سمةً ثانيةً أيضًا. وفي هذه الحياة الثانية، هو يُظهِر قدرتَين مميزتَين؛ قدرة اللانهائية التَّكرارية وقُدرة المبادرة اللاصيغية، وبواسطة قُدرة اللانهائية التكرارية، يصنَع العقل توليفاتٍ لانهائية من العناصر المتناهية. وبواسطة قدرة المبادرة اللاصيغية، فهو يصنع أشياءَ غيرَ متقيِّدة بالقواعد.

إن قُدرتَي اللانهائية التكرارية والمبادرة اللاصِيَغية تدعمان قدرةً تتَّسِم بكونها أكثر عموميةً في نطاقِها وكذلك أكثَر شموليةً في تأثيرها؛ المقدرة السلبية للعقل. إن المقدرة السلبية للعقل هي قدرتُه على الانقلابِ على نفسه، واختبار، وإنكار، وتدمير، والإفلات من، وتحويلِ الافتراضاتِ التي عَمِل بموجبها والروتينات التي يعمَل بواسطتها. يُمكِننا دائمًا أن نُفكِّر ونكتَشف أكثر مما يُمكِننا تبريرُه، أو حتى فهمُه بالكامل، ونجد التبرير والإجراءات المزوِّدة للمعنى عند التفكير بما حدث في السابق.

وفي هذه السمة الثانية — أي السمة التي يتمُّ التعبيرُ عنها في قُدرته السلبية — يكون العقل مجملًا، ومتجاوِزا، ومفاجئًا؛ إذ تنتُج هذه الملَكات عن القدرات المميزة للجانب الثاني من حياتنا العقلية. وهي الخواصُّ التي تميِّز تجربة الوعي، والتي ستبقى إلى الأبد مستغلقةً على الزومبيات التي نحن لسنا هي. وبدونها، فإن تلقائيات automatisms الاستجابة التي نستهلها قبل حتى أن ندرك أننا استهلَلناها، والمُنتجة وفقًا للصيغ التي يمكن أن يحدِّدها مراقبٌ مستقل، تستنزف كُلَّ حياتنا العقلية.

[٦] لتشبيه الزومبي (zombie) دلالةٌ خاصة في بحوث فلسفة العقل؛ فهو كائنٌ كالإنسان تمامًا، ولكنه يفتقر بشكلٍ كامل إلى الحياة العقلية. (المحرِّر)

إن الوعي مُجمل؛ فتجربة الوعي هي تجربةٌ من الحركة ضمنَ مجالٍ مفتوح وعريضٍ من الاهتمام المحتمَل، وأي موضوعٍ بعينه لهذا الاهتمام ليس أكثر من حُطام سفينةٍ يطفو في محيطٍ من الوعي. وهناك أجزاءٌ تتعلَّق بأنشطَتنا العقلية. وعلى أي حال، فالوعي يتحرك بين الأجزاء كما لو أنه ليس مجرَّد مجموعةٍ منها. وفي الحقيقة، هو ليس كذلك.

والوعي متجاوز؛ فلا يمكن احتجازُه ضمن إطارٍ مغلَق من الافتراضات المسبقة. نحن لا نفهم قطعةً معيَّنة من العالَم الظاهر إلا بتمثيلها كغائيةٍ ومتحوِّلة في الوقت نفسه وعن طريق ربط المعيَّن ليس فقط بالمعيَّنات الأخرى ولكن أيضًا بينيةٍ من الأصناف التي هي نفسُها ناقصةٌ وقابلة للمراجعة. نحن نُدرِك أكثر مما يُمكِننا أن نفهَم، ونحن نفهَم أكثر مما يُمكِننا أن نبرِّره مستقبليًّا. نحن نحوِّل الأحجيات والشذوذ إلى نبوءة؛ الإشارة بطريقةٍ أخرى إلى فهم بعض أجزاء الحقيقة حولَنا.

والوعي مفاجئ؛ فبوسعه أن يشتغل بطُرقٍ لم تصُغها بصورةٍ مطلقةٍ مجموعة من القواعد وبالتالي يمكنها أن تلتقطَها مقدمًا. ونتيجةً لذلك، فبوسعه أن ينتج جِدَّةً حقيقية من التجربة والإيمان، وليس مجرد جدَّة زائفة pseudo-novelty للفِكرة الشبَحية للاحتمال؛ الحالة العقلية المحتمَلة، المنتظرة لإلماعها لكي تتحقَّق في عقلٍ فردي في زمانٍ بعينه.

إن العقل، إذن، هو توليفة من هاتَين السمتَين — الأولى تدريجية وتكرارية، والأخرى مستحوذة على قدرات اللانهائية التكرارية، والمبادرة اللاصِيَغية، والقدرة السلبية؛ ومن ثَم فهي مُجملة، ومتجاوِزة، ومفاجِئة.

إن العقل متجسِّد؛ ولأنه مبنيٌّ وفقًا لمقياس وحسب حالة كائنٍ حيٍّ مُتَناهٍ ومعرَّض للموت، فهو أداةٌ لحل المشكلات. وتتخذُ أفكارُه من الفعل خلفيةً لها. أما ملَكَات الإجمال، والتجاوُز، والمفاجأة فتُنتِج معظم قدرته على حل المشكلات. وإذا كان العقل بدعة صِيَغية، فلن يستطيع أن يتصدى للمخاطر والفرص الممكنة في العالم الزماني الذي ينبغي علينا أن نعمل فيه، ولا مع الطبيعية غير المحدودة والمتغيرة للمصالِح التي تحفِّز أفعالَنا. وعلى أي حال، فإن الملامحَ ذاتَها التي تمكِّنه من حلِّ مشكلاتٍ بعَينِها تسمَح له أيضًا بالتجوُّل فيما وراءها، بتخيُّل الخطر البعيد والفرص البعيدة في عالَم بانتظار أن يُخلق، واكتشاف الارتباطات المَخْفية في حقيقةٍ تتجاوَز أفقَ أعمالنا الفردية.

ومع تحرُّكنا لما وراء النِّطاق الذي يظلِّل الفكر فيه الفعل، محصَّنين بأدواتِنا التجريبية وتخميناتِنا التفسيرية، لن تُصبِح أفكارُنا صورًا أكثر موثوقيةً من الحقيقة؛ بل تُصبِح أقلَّ

موثوقية؛ فهي تُصاب بعَدْوى المجاز. ولكي تُصبِح مفهومةً بالنسبة إلينا، يجب أن تُعاد ترجمتُها في النهاية إلى تعبيراتٍ يُمكِننا الربطُ بينها وبين تجربتنا المُرتكِزة على الفعل، وهي ليست منظر العالم كما يُرى من النجوم، بل إنها منظورنا فحسب؛ أي منظور الكائنات التي تتمتَّع بالقدرات المميزة للعقل.

يكشف تجسُّد العقل شيئًا يُثير قَدْرًا هائلًا من الاهتمام، ليس توليف جوانبَ للعقل مثل الزواج الغامض بين الإنساني والإلهي، وهو نتيجة للتطور الطبيعي لجهازٍ معيَّن، مصنوع من عددٍ قليل من العناصر المتناهية، والذي صِيغ معظَمُه قبل أن نُوجَد؛ ومن ثَم أُعيد توحيدُه بمرور الزمن.

خلالَ مسيرة ذلك التاريخ التطوُّري، كان الاختلاف والتجديد ينتجان في السابق غالبًا بواسطة الإشعاع التكيُّفي adaptive radiation للأنواع المختلفة. وبعد ذلك، وبالتحديد في العصر الكمبري،[٧] بدأ انخفاضٌ هائلٌ في عدد أنواع وأنماط الجسد الحيوانية، وأصبح المصدرُ الرئيسي للاختلاف هو قدرة الآليات الوراثية التنظيمية التي ظهرَت ضمن قُمعٍ متضيِّق من اختلاف الأنواع لإنتاج الاختلاف؛ في بادئ الأمر، على المستوى الجُزَيئي، ثم عَبْر دماغٍ يتمتَّع بقَدْرٍ معيَّن من اللُّدونة، وفي النهاية عَبْر نظامٍ اجتماعي وثقافي قادر على مضاعفة المناسبات والأدوات اللازمة لمراجعة ذاته، وأصبح إنتاج الجديد أمرًا داخليًّا، وقد أصبح، بمعنًى ما، هو المَغزَى الرئيسي.

إن رحلة الإنسانية والعقل عَبْر هذا التاريخِ الطبيعي ربما تركَتْنا مثقَلين بخَبَث التقييد التخيُّلي؛ على سبيل المثال، تقييد الإيثار بالتبادلية reciprocity والحب، الأكبر من الإيثار، بالنرجسية. وهكذا، ظهَرَت الأديان الكبرى في التاريخ والتي، مثل المسيحية، عرضَت إيثارًا يتجاوز التبادلية وحبًّا غير ملوَّث بالنرجسية، وقد دخلَت في صراعٍ لم ينتهِ حتى الآن مع عاداتِنا وميولنا.

ليس بوسعنا أن نصفَ بالكامل العلاقةَ بين جانبَي العقل بالنظر إلى العقل وحده؛ فالعلاقة بينهما تعتمد على شيءٍ آخر، وذلك الشيء الآخر مسئول عن الوصف ذي الوجهَين للإنسان والآلة؛ المجتمع وثقافته.

[٧] Cambrian period: العصر الكمبري (قبل ٥٣٤–٤٩٠ مليون سنة)؛ أول عصور الدهر القديم، والذي ظهرَت فيه الحيواناتُ الكبيرة كلها، باستثناء الفقاريات، كما ظهرَت فيه بعضُ النباتات أيضًا. (المترجم)

تُظهِر حياتُنا الاجتماعية والثقافية الثنائيةَ نفسَها التي تتسم بأهميتها المحورية للعقل؛ التَّكرار ضمنَ إطارٍ من الترتيبات والفرضيات التي قد تكون عادةً غير مُعتَرَضٍ عليها وحتى غير مرئية؛ وبعد ذلك، في بعض الأحيان، فعلًا عمليًّا أو تخيُّليًّا لتغيير ذلك الإطار.

قد يكون المجتمع والثقافة مُنظمَين لعزل نفسَيهما عن التحدي والتحوُّل، بتطويل المسافة بين الحركات العادية للمحافظة على السياق وتلك الاستثنائية المغيِّرة للسياق، وإحكام اعتماد التغيير على الأزمة. وفي مثل هذه الحالة، سيستَمِر الجانب الثاني من العقل في الوجود، وسيكون متضمَّنًا في تجربة الوعي، وفي ممارسة التفكير، وفي استخدام اللغة. وعلى أي حال، فقدراتُه المتعلقة باللانهائية التكرارية، والمبادرة اللاصِيَغية، والقدرة السلبية لن تكون في طليعة حياتِنا العقلية، بل ستبقى في الخلفية.

لنفترض، على أي حال، أن المجتمع والثقافة مرتَّبان لفتح نفسَيهما على التحدِّي والتغيير، بتقليص المسافة بين نَسخِ ومراجعة السياق المؤسَّساتي والأيديولوجي، وتقليل اعتماد التحوُّل على الكارثة. حينئذٍ لن تكونَ قدراتُ الجانب الثاني ضمنيةً أو تبدو شاذةً وهامشية؛ فتأتي إلى صدر مخاوفنا الواعية ومفهومنا للذات؛ ولكانت العلاقة بين جانبَي العقل ستتغيَّر بفضل التغير في خصائص المجتمع والثقافة.

وبالتالي، فإن العقل يظل مشروعًا غير مُنجز؛ غير مُنجز ليس فقط باعتباره المنتج المتداعي للتاريخ الطبيعي الذي هو عليه، بل غير مُنجز أيضًا لأنه لا يُوجَد مقياسٌ يُمكِن بوساطته قياس العلاقة بين أجزائه، والذي لا يعتمد على ما نفعَل بأنفسنا في التاريخ.

من مفهوم العقل إلى تعيين الاتجاه

إن هذا المفهومَ حول العقل، عندما يُرى مقابلَ خلفيةٍ من رؤية الحالة الإنسانية التي استكشفناها في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب، يُساعِدنا على فهم أي نزاعٍ بين طائفتَين من وجهات النظر المتعلقة بالطبيعة البشرية اللتَين تحارَبَتا، ولا تزالان في حالة حرب، على مدار التاريخ.

وعند القيام بذلك، فهي تأتي بنا إلى عتبة الأسئلة: ماذا نفعل بحياتنا، وكيف ننظِّم مجتمعاتنا؟

قامت طائفةٌ منفردة من الأفكار المتعلقة بالطبيعة البشرية بممارسةِ تأثيرٍ لا نظيرَ له في تاريخ الفكر. وهي تُشكِّل جزءًا مما وصفتُه في فِقرة سابقة على أنه الفلسفة الدائمة،

وهي الخاتمة الحاسمة لتلك الفلسفة — أي مغزاها الكامل، وفي إحدى الصِّيَغ أو الأخرى، فقد ظلَّت المذهبَ السائدَ للإمبراطوريات الزراعية-البيروقراطية التي كانت، جنبًا إلى جنبٍ مع الأديان العالمية، بمنزلة الأنصار الرئيسيِّين للتاريخ قبل القرون القليلة الماضية من الثورة العالمية.

ووفقًا لهذه الأفكار، يعمل وضوحُ تجربة الإحساس على حَجْب الطبيعة الحقيقية للواقع بدلًا من كَشْفها. ويتَّسِم العالَم الظاهر للتغيير والتمييز بكونه وهميًّا، ويؤدي استسلامُنا لأوهامه إلى استعبادِنا وجَعلِنا نُعاني، مما يُحرِّض تمرُّد الرغبة ضد التوهُّم ويسجنُنا في عالمٍ حزينٍ من الشرود والخُيلاء.

أما المرغوب فهو تحقيق التحرُّر من التوهُّم، واللامبالاة بالمعاناة، والإحسان من علٍ، لكُل من يعاني حولنا. ولتحقيق هذه الغاية، علينا أن نوطِّد الترتيبَ الصحيح ضمنَ الذات وضمنَ المجتمع. وهذان الترتيبان — المتعلقان بالنفس وبالمجتمع — سيدعم كلٌّ منهما الآخر.

ضمن الذات، يجب أن تُخضَع الشهوات الحسية للعواطف المرتكِزة على الفعل، وأن تُخضَع هذه بدَورها لفهم الحقيقة العميقة والكونية، فيما وراء التغير والاختلاف. وضمن المجتمع، يجب أن يُخضَع مَن يعملون لأولئك الذين يُحاربِون ومن يُحارِبون إلى أولئك الذين يحكُمون، ويفكِّرون، ويصلُّون.

إن العلامة الاجتماعية للنجاح في هذا المسعى لترتيب العالم ستكون نظامًا تراتبيًّا في المجتمع، والذي يقترن بالسلطة بصورةٍ مباشرة، أما العلامة الأخلاقية للنجاح فستكون التحكُّم في اللامبالاة والصفاء الذي سنضع من خلاله حدًّا للقلق والإحباط الملازمَين لتعاطينا مع العالَم الوَهْمي للتغيير والاختلاف، وسيكون مَن حقَّقوا هذا التحرُّر من الصفاء محسنين على مَن يبقَون محتَبَسين في شِراك العالم الظاهراتي، ولكونه نفسه متحررًا من الخطر؛ لأنه يُعطى، من بُعد، من قِبل الأحرار إلى غير الأحرار، سيُعبِّر هذا الإحسان عن — ويَدعَم — سعادة المنيع — المنيع على معاناة التبعية والإحباطِ لأنه منيعٌ على وَهْم الزمن والاختلاف.

سيتمثَّل مبدؤه الأساسي في تزاوُج التعاطُف بالبصيرة؛ التعاطُف مع معاناةُ الآخرين الذين لم يتحرَّروا ويتمتَّعوا بالصفاء بعدُ، والتبصُّر بالحالة العامة للوقوع في شَرك العالَم المتلاشي للتغيُّر والاختلاف. أما رسالتُه للجميع فستكون: ابتعِدوا عن المشاكل.

تمثَّلَت المبادئ الفلسفية الأساسية لهذا المشروع في منظومةٍ ميتافيزيقيةٍ من الأنماط البَدْئية الخفية للحقيقة، والأكثر حقيقيةً من العالَم الظاهراتي للتحوُّل والزمن. ووفقًا لهذه المنظومة الميتافيزيقية، هناك أنواعٌ طبيعية سرمدية — أو حتى حقيقة وحيدة من الوجود غير المتمايز — تَستبطِن الظواهر. إن صعود الاستقصاء هو من وحي هذه النماذج البَدْئية، وعن طريقِ إبطالِ آنيَّة وفتنة تجربة الإحساس، نحن نستعدُّ لأن نُلقيَ على أنفسِنا التعويذة التي ستسمح بكلٍّ من الصفاء والإحسان. وعند الحد الفاصل، نحن نتَشارَك تجربةَ إلَهٍ لا شخصي في عالَمٍ سرمدي.

طَوال القرنَين الماضيَين، اكتسبَت طائفةٌ معارضةٌ من المعتقدات حول الإنسانية والمجتمع تأثيرًا منقطع النظير في جميع أنحاء العالم. وهي تتقبَّل حقيقة العالَم الظاهراتي للزمن والاختلاف، وتتعامل مع التاريخ باعتباره حقيقيًّا، ولا يتكرَّر، وحاسمًا؛ أي المسرح الذي يجب فيه تحقيقُ أو تعطيلُ آمالنا الإنسانية، وهي تتصارع مع مقتضيات انحراف التوازن بين الزمن التاريخي الذي تُثمِر فيه هذه الآمال أو تُحبَط، وبين الزمن السِّيَري الذي يتعيَّن علينا أن نعيش فيه حياتنا.

وهي تُنكِر الجهدَ المبذولَ للعثور على السعادة في الصفاء وعلى الصفاء في المنعة، كما تُوصِي بالبحث عن المشاكل؛ فالفرد يشكِّل نفسه، ويُصبِح أكبَر وأكثَر حرية، عن طريق الكفاح ضد قيود زمانه ومجتمعه. ولتحقيق هذه الغاية، على أي حال، عليه خلع درعه، وقبول أي تعرُّضيةٍ مضاعفة كسعرٍ للتحوُّل وتحويل الذات.

ليس هناك نظامٌ تراتبيٌّ موثوق سواء في الذات أو المجتمع. يتكون التقدُّم من تدمير مثل هذا النظام، ومن تحسين وتهذيب قُدرات الأشخاص العاديين. وهذا التدمير خَطِرٌ ومؤلِم، لكن ليس هناك بديلٌ له يتوافَق مع صعودنا إلى قدْرٍ أكبر من السلطة، والبصيرة، والتحكُّم في الذات.

واهَمُّ وقائعِ هذا الصعودِ هي تلك التي تسمَح لنا بتهدئة الصراع بين أحوال تفرُّدنا؛ الانخراط في عالَمٍ معيَّن من دون أن نُسلم إليه قُدراتِنا على المقاوَمة والتفوق؛ والارتباط بالأشخاص الآخرين، وخصوصًا من خلال الابتكار — التعاون الودي ومن خلال الحب الشخصي، بحيث إننا بالارتباط بهم لا نتوقَّف عن أن نكونَ وأن نُصبِح أنفسَنا.

إن الشكلَ الأسمى للتعاطي من دونِ استسلامٍ هو العيشُ للمستقبل والكفاح حول اتجاهه كطريقةٍ معيَّنة للحياة في اللحظة الحالية ككائنٍ غيرِ متشكِّل بصورةٍ كاملةٍ ونهائية بالترتيبات والمعتقَدات الراسخة، أما الشكلُ الأسمى للاتصالِ من دون قمع الذات

فهو الحب بين الأنداد، الذي يُمنَح ليس كإحسان من بُعد ومن عَلٍ ولكن كتخيُّل وقَبول بين أنداد يُمكِنُهم رفض، وخيانة، ومن ثم إلحاق الأذى بعضهم ببعض.

إن الإنسانية، بصورةٍ منفرِدة وكذلك بشكلٍ جماعي، في الشخص وكذلك في النوع، تمتلك في داخلها لاتناهيات. نحن نطلب اللانهائي من المتناهي؛ وهو تطمين بأن كل شيءٍ على ما يُرام من شخصٍ آخر، حتى أن نطلُب العالَم من سيجارة. وعلى سبيل المثال، فإن تجاربنا المتعلقة بالإدمان والوساوس تمثِّل مغامراتٍ في التجاوُز الزائف؛ الارتباط المتنافر والاعتباطي ظاهريًّا من الاشتياق اللانهائي إلى وجودِ أشياءَ متناهيةٍ للغاية. أما تجاربنا المتعلقة بالضجَر والقلَق فتَشهَد على تململِنا في أغلالنا، إلى حدِّ ثقل مقدراتنا غير المستخدمة وقدراتنا الخفية. ويمثِّل جشَعُنا وصمةَ عارٍ للاتناهينا.

ستَعني الحرية، وحتى التأليه، أن تُضخم في تجربتنا فرصة التعاطي من دون استسلام، والتواصل من دون أن نكُف عن أن نكون أو نُصبح أنفسنا. يتطلب تقدُّم ذلك المشروع أن نُعيد تشكيل المجتمع والثقافة؛ فلا يكفي استبدالُ بعضِ المؤسَّسات والممارَسات بأخرى. علينا أن نغيِّر علاقة هذه البِنَى الاجتماعية والثقافية بحريتنا المُتحدِّية للبِنَى، بخَلْق البِنى التي تُضاعِف فُرصَ ووسائلَ مراجعتها، وبهذه الطريقة تَحرِمُها مظهَرَها الكاذب للطبيعية. ويتعيَّن علينا اليوم أن نُعيد اختراعَ الأشكالِ المؤسَّساتيةِ والفرضياتِ الأيديولوجية للتعدُّدية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية — للديمقراطيات، واقتصاديات السوق، والمجتمع المدني الحُر. علينا أن نجعلَ التكرارَ في المجتمع وفي الثقافة وكذلك في الحياة الداخلية للعقل تابعًا لخَلْق الجديد.

وإذا نجحنا في ذلك، فسنكون قادرينَ بصورةٍ أفضلَ على أن نُوجَد داخلَ عالَمٍ اجتماعيٍّ وثقافي معيَّن، وأن نكون خارجَه في الوقت نفسه. وسنطوِّر بسرعةٍ أكبر القدرات، والأدوات، وحتى البصائر التي يُمكِننا من خلالها تعجيلُ النمو الاقتصادي والابتكار التقني، وتخفيف أعباء الفقر، والكد، والعجز الذي يستمر في الإلقاء بثقله على كاهل الحياة الإنسانية. وسنَصهَر، تحت حرارة الضغط والتحدِّي المتكرِّر، كلَّ الأنظمة الثابتة للتقسيم والتراتُبية الاجتماعية، ونمنعها من أن تعملَ كشبكةٍ لا مفَر منها يجب أن تتطوَّر بداخلها علاقاتُنا العملية والعاطفية بعضِنا مع بعض.

هناك سببٌ وجيه وعميق لهذه الآمال. ليس صحيحًا أن هناك علاقةً ثابتة بين الترتيبات المؤسساتية أو الفرضيات الثقافية وبين قدرتنا على مقاومتها وتحويلها، تتفاوَت مثل هذه الترتيبات والفرضيات في النوعية — في نوعية علاقتها بنا، وبقدرتنا على معارضتها

وإعادة تشكيلها — وكذلك في محتواها المتميِّز. وليس صحيحًا، كما اعتقد التحرُّريُّون والاشتراكيون في القرنَين التاسعَ عشرَ والعشرين، وجود توافُقٍ مسبقٍ بين مصلحتنا العملية في التقدُّم الاقتصادي ومصلحتنا الأخلاقية في تحرير، وتمكين، وتنوير الفرد.

وعلى أي حال، فليس هناك أيضًا صراعٌ مأساويٌّ لا يُقهَر بين هذه المصالح كما كان ما بعد الليبراليين الجبريين fatalistic postliberals وما بعد الاشتراكيين postsocialists ينزعون إلى الاعتقاد بذلك. هناك منطقة من التقاطُع المحتمَل بين المتطلَّبات المؤسَّساتية للتقدم العملي والمتطلَّبات المؤسَّساتية لجعلِ الناسِ أعظمَ وأكثر حرية. وبرغم أن هاتَين المجموعتَين من المتطلَّبات لا تتقاطعان تلقائيًّا، فإن في وُسْعِنا أن نجعلَهما تتقاطعان. وفي تلك المنطقة من التقاطُع المحتمَل، يتعيَّن علينا أن نتقدم.

إن سبب الاعتقاد بوجود مثل منطقة التداخُل المحتمَل هذه هو انجذابُ كلٍّ من مجموعتَي المصالح إلى التعبيرات الاجتماعية للجانب الثاني من العقل؛ قدراته المتمثلة في المبادرة اللاصِيَغية، واللانهاية التَّكرارية، والمقدرة السلبية. وكلما ازدادت حريتُنا في أن نُعيدَ تعريف المهام العملية في اثناء تنفيذها، وفي تطويرِ نظامٍ للتعاون يتَّسِم بكَونِه مضيافًا لأقصى درجةٍ مُمكِنةٍ للإبداع الدائم، وفي تخفيف حدَّة المقارَنة بين النظام والفوضى أو التصميم والارتجال، كانت فرصتُنا أفضل في تنشيط النمو الاقتصادي والابتكار التقني. نحن نحلُّ علاقاتِنا بعضِنا ببعضٍ من المخطوطات الراسخة للمجتمع والثقافة، ونحوِّلها إلى تمثيلٍ جماعي للاستقصاء التجريبي.

وبالطريقة نفسها، فنحنُ نُقوِّض التراتُبية والتقسيم المتحصنَين والمطبعَين في المجتمع من خلال حركةٍ مزدوجة؛ فمن ناحية، نحن نُنكِر المناعة من الضغط على الترتيبات والمبادئ التي تعتمد عليها كلُّ هذه التراتبيات والانقسامات ضمن الإنسانية. ومن الناحية الأخرى، نحن نطوِّر قدرات الفرد — الاقتصادية والسياسية والعقلية؛ وبمعنًى آخر، فنحن نُضفِي تعبيرًا عمليًّا على هدف جعل الشخص ربانيًّا أكثر.

وبالتالي، فإن الأساسَ العميقَ للأمل في أن يُمكنَنا أن نتقدم في منطقة التقاطُع بين شروط التقدُّم المادي ومتطلَّبات الانعتاق الفردي هو الدَّور الذي يجب أن يُمارَس في تعزيز كُلٍّ من هاتَين الطائفتَين من المصالح عن طريق التعبيرات الاجتماعية عن السمة الثانية للعقل. وعند تنظيم المجتمع والثقافة لوضع ملَكَات الإجمال، والتجاوز، والمفاجأة الخاصة بالعقل في قلب التجربة الاجتماعية، نحن نُنتِج تقارُبَ المصالح الأخلاقية والمادية الذي اعتقد التحرُّرِيُّون والاشتراكيون الكلاسيكيون على نحوٍ خاطئ أنه أمرٌ مقدور.

إن الأشكال المؤسساتية والمفاهيم الأيديولوجية للديمقراطية، واقتصاد السوق، والمجتمع المدني الحر — الصاعدة حاليًّا في العالم والراسخة في البلدان الأكثر ثراء — تمثِّل مجموعةً فرعيةً من مجموعةٍ أكبر بكثير من الخطوات المقبلة المُمكِنة التحقيق، والتي سنحتاج إلى اتخاذها من أجل خدمة هذه المصالح وتحقيق هذه المُثُل العليا. إن العولمةَ نفسَها ليست موجودةً على أساس القبول أو الرفض؛ فنحن لسنا مُضطَرين إلى أن نختار بين امتلاكِ مزيدٍ منها في شكله الحالي وقَدْرٍ أقلَّ منها في ذلك الشكل نفسه، بل في وسعنا أن نأخذ مزيدًا منها وفقًا لشروطٍ مختلفة.

كما أننا لسنا مُجبَرين على الاختيار بين البديل الثوري الكلي للنظام الراسخ وأنسنَته، من خلال إعادة التوزيع التعويضية بالضريبة والنقل، أو من خلال إضفاء المثالية على القانون باعتباره مستودَعًا لمبادئ الحق والسياسات الحسَّاسة للمصلحة العامة. وفي الحقيقة، فإن فكرة التغيير الثوري الكلي ليست أكثر من وَهْم؛ فهي تزوِّد عذرًا لنقيضها؛ أي مشروع الأنسَنة المستسلِمة resigned humanization. وفي وسعنا، بل يتعيَّن علينا، أن نمزج فئتَي الإصلاح والثورة، مفضِّلين التغيير الذي، برغم كونه تدريجيًّا بالضرورة، قد يصبح ثوريًّا في سياقِ تأثيرِه التراكُمي.

نعم، لكننا ما زلنا نعتمد على الأزمة باعتبارِها قابلةً midwife للتغيير، ولا يزال علينا أن نتعلَّم كيف نُرتِّب الأشياء بحيث يُمكِنُنا أن نعتمد عليها بصورةٍ أقل.

نعم، لكن الأشكال المعيَّنة للتقدُّم تبقى دائمًا غامضةً ومثيرةً للجدل. وليس في وسعنا أن نُوافِق حتى على ما إن كان من الضروري أن تُوجَد بصورةٍ رئيسيةٍ على المستويات دون الوطنية subnational، أو الوطنية أو فوق الوطنية supranational، وما إن كانت الأفكار التي تنشِّطها يجب أن تظهَر كهرطقاتٍ محلية — مقترحات تتعلق، على سبيل المثال: بطريقٍ وطني — أو كبدعٍ مُجملة — أي كمذاهب، كما كانت الليبرالية والاشتراكية في أيام عزِّها، والتي تحمل رسالةً ما إلى كل الإنسانية، وكيف يتعيَّن علينا أن نفهَم ونُزاوِل العلاقة بين تغيُّر المؤسَّسات وتغيُّر الوعي. ولأن أشكال التغيير غامضة وجدالية، فستستمر في التسبُّب في النزاعات وحتى الحروب. وستكون خطيرة. نعم، لكن كل هذا سيحدُث، أو سيفشَل في الحدوث، في الزمن التاريخي الطويل، وليس في الزمن السِّيري القصير. وبما أنه ليس في وسعنا الانتظار، فعلينا أن نجد حلًّا لأنفسنا الآن؛ طريقة للتكهُّن في الحياة كما يُمكِننا أن نعيشها الآن، والتي فشل نوعُنا الإنسانيُّ في تحقيقها بشكلٍ جماعي حتى الآن.

أنا أسأل نفسي في هذا الكتاب: بناءً على أيِّ فرضياتٍ حول العالم والعقل، والنفس والمجتمع، تستمر هذه المعتقدات — وهي مجرد ترجماتٍ وتطوُّراتٍ لعقيدةٍ سيطرَت بالفعل على العالَم وأضرمَت فيه النار — في أن تكونَ ذات مغزًى؟ وضمن أي توليفة أكبر من الأفكار يمكِننا أن نرسِّخها، ونطوِّرها، ونصحِّحها؟

إن الأفكار التي اعتمد عليها هذا المذهب ذات مرة، مثل القصص التطوُّرية العظيمة للتقدُّم الاجتماعي التي ورثناها عن القرنَين التاسعَ عشرَ والعشرين، ضلَّلَتنا، بصورةٍ كارثية أحيانًا؛ لأن تبريرها للأمل والتغيير ملوَّث باستغاثاتٍ إلى الضرورة الكاذبة. لقد عَجزَت عن أن تفعل للمشاريع الحديثة للتحوُّل الاجتماعي والأخلاقي ما عَمِلَته الفلسفة الدائمة للمحاولة القديمة لتحقيق الصفاء عَبْر المنَعة وترسيخ منظومةٍ تراتُبية في الذات وفي المجتمع. ويتمثَّل طموحُ هذا الكتاب في إظهار أننا نستطيع أن نجد مغزًى في هذه المشاريع التحوُّلية، وهو معنًى أكبر يُنير حالتَنا في اثناء الحياة الفردية، وكذلك في تاريخ الجنس البشري. إن الوصول إلى هذا الفهم الأكبر لها سيُساعِدنا على أن نُنقِذَها، ونُعيدَ تفسيرها؛ ومن ثَم نُعيد توجيهَها.

الفصل الثامن

ماذا عسانا أن نفعل بعد ذلك؟

المفهوم والتوجُّه

طوَّرَت الأجزاءُ السابقة من هذا الكتابِ مفهومًا للإنسانية ولمكانها في العالم. يَرقَى هذا المفهوم لاعتباره بديلًا للفلسفة الدائمة، ويمثِّل هذا البديل تفسيرًا للبرنامج الخفي أو غير المتحقق للفلسفة.

أما الأجزاء التالية من الكتاب فتلخِّص سلسلةً من المشاريع التحولية — في السياسة، والدين، والفكر التأملي — التي يُلهِمُها ذلك المفهوم. وهي لا تعرض مخططًا بل اتجاهًا وسلسلةً من الخطوات التالية. وتدعُو مقترحاتُها البرامجية إلى منحِ السلطة والطاقة للمفهوم الذي يُلهِمها؛ وبالتالي فهي تُقدِّم مطالبةً محوريةً مثيرةً للنزاع؛ وهي أن البديل للفلسفة الدائمة، عند فهمها بشكلٍ صحيح، لا يتركنا على غير هدًى. وهو لا يُسلمنا لأي اتجاهٍ قد نستَجمِعه من ظروفنا ومصالحنا المحلية كما كانت موجودةً قبل أن نُباشِر عملَنا الفكري. يدعونا البديل لإعادة بناء المجتمع، والوعي، والفلسفة ذاتها بطريقةٍ معيَّنة. أما الأفكار التي تصف هذا التوجُّه فقد تبدو في بادئ الأمر غيرَ محدَّدة وحتى محيِّرة. وعلى الرغم من هذا فهي تستبعد الكثير وتُجبِرنا على الفعل. وهي تدعو إلى ثورةٍ معيَّنة، ثورةٍ عالمية — هي روحيةٌ بالإضافة إلى كَونها سياسية.

يستكشف هذا الفصل نقطة التحوُّل بين المفهوم والتوجُّه. إن الرغبة في الاعتراف بوجود مثل نقطة التحول هذه لا تشير ضمنًا إلى أي ممَرٍّ غامضٍ من «يكون is» إلى «يجب ought»، وبدلًا من الدخول في النزاع الميتافيزيقي حول «يكون» و«يجب»، والادِّعاء بأننا نستطيعُ الانتقالَ من أحدهما إلى الآخر، فهو يتجنَّب هذا الجدال شبه الفلسفي.

تقوم نقطة التحوُّل بين المفهوم والتوجُّه بتفعيل النشاط السوي والطبيعي للعقل فيما يتعلق بحل المشكلات، عندما يُجعَل ذلك النشاطُ عامًّا وناقدًا لذاته في الوقت نفسه. وبدلًا من أن يُوجه إلى حل مشكلاتٍ معيَّنة في مجالات بعينها، قد تتخذ هذه القوة كموضوعٍ لها كامل حالتِنا في العالم. ولا يمكِنها عملُ ذلك من دونِ تحريرِ المثبِّطات المفروضة بفعل الطرق الخاصة بمجالاتٍ معيَّنة، وبالفرضيات المتعلقة بتقاليدَ بعَينها.

وعلى أي حال، فهذا الدفع إلى ما وراء السياقات والعلامات الإرشادية المحدودة ليس مغالاةً فلسفية تُعارِض تقييداتِ الفِكر، بل هو تعبيرٌ لا يُقاوَم عن الجانب الثاني — المفاجئ والمتجاوز — للعقل؛ وبالتالي، وبقَدْر أي شيءٍ آخر نحن نعمله، عن بِنْيتنا الطبيعية. إن اتصالَه بالحقائق البِنْيوية لإنسانيتِنا لا يُبعِده تمامًا عن الخطَر. وعلى العكس من ذلك، فهو مُفعَم بأخطار الوَهْم والتضليل. والأفضل، على أي حال، أن نصارع هذه المخاطر من أن نُستعبَد بالمخاوف، والولاءات، والعقائد التي — في غياب مثل هذا الصراع — ستَحكُم حياتَنا.

لامبالاة الطبيعة

إن الملمح الأول لحالتنا، والذي يجب أن يصدمنا نحاول تقرير كيف نُوجِّه أنفسنا في العالم الذي نجد فيه أنفسنا، هو لامبالاة الطبيعة بمخاوفنا. بَيْدَ أن هذه الغرابة التي لا يمكن تجاوزُها مُلازِمة للتباين الهائل والمستحيل بين حياتنا الإنسانية وسياقها الطبيعي. نحن نحتل زاويةً صغيرةً جدًّا من الكون، الذي ظهَرنا فيه قبل لحظةٍ فقط. وليس بإمكاننا النظر إلى بدايات ونهايات الزمن. أما حيواتُنا المنفردة، عند النظر إليها بأثَرٍ رجعي، حتى من داخل حقيقة تجربتنا الخاصة، فتنقضي بصورةٍ مفاجئة ومباغتة.

إن غرابة العالم — اندفاعه في تجاوزنا، وقهره لنا، وسحقه لنا باستعراضه لضخامته مقابل ضآلتنا، واستغلاقه عند آفاق الزمن — تفرض نفسَها علينا بطريقةٍ مباشرة ومنيعة في الوقت نفسه. وهي تفعل ذلك من خلال نهائية finality الموت. تبدو حالتُنا كمخلوقاتٍ معرَّضة للموت في صراعٍ يتعذَّر حلُّه مع الخصب اللانهائي للشخصية؛ ففي نهاية المطاف، فإن قوة النفس دائمًا ما تتحدى القيد وتتجاوز السياق، كونها قوةً مؤكدة في المشروع الفلسفي الذي نحن مكتتفون فيه الآن.

قد نُغوى بالنظر إلى الكون باعتباره لا مواتيًا favorable ولا غير مُواتٍ لمساعينا. ومثل وجهة النظر هذه تخدم الميتافيزيقيا المضادة للميتافيزيقيا التي تتلاءم مع المزاج

الانكماشي ثقافيًّا لعصرنا. وعلى أي حال، فستكون خاطئة وتُظهِر نفس الجبن الذي تحرَّر منه قليلٌ فقط من الفلاسفة — مثل شوبنهاور العظيم.

في الجانب الأكثر أهمية، فإن الكون غير مُواتٍ لمساعينا، فلا تناسبه معنا، واستسلامه إلى قوة — هي الزمن — تسحق في النهاية المشاريع والارتباطات التي نعرف من خلالها إنسانيتَنا، وتخلق مسافة، وجفاء، ورعبًا لا يمكننا أن نتغلب عليه مطلقًا، أما ردُّها على تجربتنا من الخصب اللانهائي فهو أن تقضي بموتنا.

ومع ذلك، فهذا الصراع بين القيود الجامدة المفروضة على حياتنا والعمق الذي لا ينفَد لتجربتنا، والذي تؤكِّده قدراتُنا على كلٍّ من التمرُّد والتفوق، والمحفور في الجانب الثاني من العقل، يكون فظيعًا فقط لأنه يلقي بظلاله على شيءٍ رائع. وهذه الأعجوبة هي بهجة أن تكون حيًّا في اللحظة، الآن مباشرة — أن نكون بدلًا من أن «لا نكون» وأن نجد أنفسنا مغمورين في العجائب من كل الجهات. وهي بهجة من الشدة، ومن أرجحية أن تتم تقويتها بدلًا من تقويضها بفعل التأمل، بحيث إننا لا نستطيع التفكير بها لفترةٍ طويلة للغاية أو بصورةٍ مباشرة تمامًا. ويعني عمل ذلك أن نخاطر بالتعرُّض للشلَل بفعل بهجة أكثر خطورة من الاعتراف السوداوي بالتباين بين فَنائيتنا وقدرتنا على التجاوُز.

إن من كتَب أنه ليس بوسعنا أن ننظر بصورةٍ مباشرة إلى الموت أكثر من أن ننظر مباشرةً إلى الشمس كان حريًّا به أن يضع الحياة بدل الموت. إن توقُّع الموت يُجبِرنا على مواجهة أوجه قصُورنا المتعلقة بالبصيرة وكذلك بالقوة. إن تجربة الحياة، المتمركِزة والمركَّزة في السعادة اللحظية، سعادة امتلاك الحياة ذاتها، تتسم بالخطورة لأنها تنقلنا إلى ابتهاج لا تضاهيه أي بهجةٍ أخرى. إن التعاطي مع الكوني في الزمن الفوري يمكنه أن يمتص كل انتباهنا ويمنعنا من مقاومة وتحويل العالم وأنفسنا. ما كل فننا، وفلسفتنا، وعلمنا إلا حرب بين هذه الأعجوبة المنتشية وبين أوجه التمييز الكئيبة التي يفرضها علينا تعاطينا مع الزمن — زمن العالم وزمننا الخاص، المتضائل القوة.

وإذا كان بوسعنا أن نحارب لكي نحتل في عقولنا موقعًا تخيليًّا متساويَ البُعد بين الابتهاج بأن نكون أحياء وبين حزننا بسبب الصراع بين لا نفاديتنا ومحدوديتنا، فسنقترب أكثر من حل لغز يتسم بأهميته المحورية بالنسبة إلى وجودنا. وهذا اللغز ليس هو الطبيعة المبهَمة لمكاننا في العالم، والناتجة عن عدم قدرتنا على النظر إلى بداية ونهاية الزمن، بل إنه لغزٌ داخلي بالنسبة إلى كُلٍّ من جوانب تجربتنا. وهو متميز عن القضايا التي يُثيرها عجزُنا عن إدراك كيف تتلاءم مع المخطَّط العام للأشياء. يربط هذا اللغز بين

كلٍّ من جوانب وجهة النظر التي طوَّرتُها ودافعتُ عنها في هذا الكتاب — من تصوُّرها للزمن، والطبيعة، والعقل إلى مفهومها للسياسة، والدين، والكفاح الإنساني. والأفضل أن نبدأ بفهمه كتناقضٍ آخر، ليس في أفكارنا ولكن في تجربتنا.

لا يمكِننا أن نكونَ بشرًا إلا بواسطة مقاومة قيود كل البِنى الراسخة — للحياة، والتنظيم، والفكر، والطبع — التي نَتحرَّك ضمنها؛ فالاستسلام لمثل هذه القيود، وإعطاؤها الكلمة الفصل بدلًا من الاحتفاظ بها لأنفسنا، ينكر صفاتنا المحدِّدة للقوة، والتفوق، والمستقبلية، والتجريبية. هناك معنًى يمكننا أن نكون فيه راضين لفترةٍ ما بمثل هذا الاستسلام. وعلى أي حال، فهو معنًى يفترض انكماشَ التجربة، والوعي، والوعي بالذات؛ تقليص لطاقتنا، وإعتام لأبصارنا، وتضاؤل لأملنا. إنه خَدَر قد نُحاوِل إعادة وصفه كسعادة وحرية، لكنه لا يستحقُّ مثل إعادة الوصف هذه.

إن إعادة وصف انكماش التجربة بهذه الطريقة هو ما تحثُّنا الفلسفة الدائمة على القيام به عندما تنصحنا بالتخلي عن عالم الزمن والاختلاف وتزوِّدنا بأسباب لكي نسحر الإرادة المتململة والتخيُّل التحويلي. إن النتيجة الرئيسية لمثل هذا الاستسلام هي الاعتقاد بأنه يتعيَّن علينا أن نحاول الابتعاد عن المشاكل. وفي مقابل هذا الاعتقاد، تقف المشاريع الثورية لإعادة البناء الاجتماعي والتحول الذاتي التي علَّمَتنا البحث عن المشاكل. إن ما أقترحُه هنا هو وجهة نظر تمنحُنا أسبابًا للبحث عن المشاكل.

من بين الفرضيات المركزية لهذا الكتاب أننا نجد ونَشنُّ هذا التمرُّد ضد حدود الظروف في كلٍّ من جوانب تجربتنا؛ في عجز أي مخطَّط للأصناف، أو أي قائمةٍ بمثل هذه المخطَّطات، لإنهاك فهمنا للتفاصيل؛ في عدم كفاية الطرق والممارسات في كل المجالات والعلوم لقدراتنا على الاكتشاف، والبرهان، والتبرير؛ في مَلَكَاتنا العقلية للَّانهائية التكرارية، والمبادرة اللاصِيَغية، والمقدرة السلبية؛ في مَيل قدراتنا على الإنتاج، والإبداع، والتعاون لتخطِّي ما يمكن أن تسمح به أي طريقةٍ معيَّنة لتنظيمها؛ في الحاجة اللانهائية لتحدي وتغيير الأشكال العملية التي ندرك بها مصالحنا المُدرَكة ومُثُلنا العليا المُعترَف بها، وبعد أن نتحداها ونغيِّرها، بعد ذلك مراجعة هذه المصالح والمُثل العليا ذاتها في ضوء البصيرة المكتسَبة خلال تلك التغيرات؛ في تجاربنا الاعتيادية للضجَر، وصرف الانتباه، والأمل؛ وفي جهدنا لئلا نُسلم أنفسَنا نهائيًّا مطلقًا إلى النسخة المصلبة من ذاتنا التي هي طبعنا.

ستكون مهمةً حزينة وبطولية إذا كان كل ما يُمكِننا فعله هو التمرد. وعلى أي حال، ثمَّة فرضيةٌ أخرى لهذا الكتاب مفادُها أننا نستطيع تغيير مجتمعاتنا وثقافاتنا وأنفسنا

بحيث تعبِّر عن، وتستحضر مزيدًا من أفعالنا المتعلقة بالمقاومة والاختراع — ثمَّة حيويةٌ أعظم للمبادرة، والتخيل، والتجربة. وبالتالي نحن نمتلك مبررًا لتمني سعادة تستند إلى تحرُّرنا وإعلاء شأننا، وليس إلى عبوديتنا والحط من قَدْرنا. لن تكون مثل هذه السعادة خَدَرًا؛ بل ستكون يقظة.

وعلى أي حال، فما لم يكن بوسعنا أن نتوقع بعض تأثيرات هذا الفعل هنا والآن، في انفتاحنا على الأشخاص الآخرين وعلى الغريب وما لم يسبق له مثيل، وفي الحقيقة على كامل عالم الزمن والتغيير كما يندفع نحونا، فسنجد أنفسنا عالقين في طاحون دوس treadmill من الإحباط اللانهائي. أما معركتنا ضد التقييد فسيبدو أنها لا تمتلك غرضًا سوى استمراريتها الخاصة. إن الاعتراف بهذا التهديد الذي يحتنك كلًّا من بصيرتنا وسعادتنا، والاقتناع بأننا لا نستطيع أن نتقن هذا التهديد إلا بواسطة الهروب من الانعزال في وعينا الفردي الخاص من خلال حركةٍ خارجيةٍ مقرَّرة باتجاه العالم المحيط بنا، هما الحقيقتان السيكولوجيتان التوءمتان اللتان استغلَّتهُما على الدوام الخدَع المستعبِدة للفلسفة الدائمة.

وإذا كان علينا أن نكافح ضد السياق الراسخ لكي نصبح أكثر ربانية وبالتالي أكثر إنسانية، فكيف يمكننا أن نكون أكثر ربَّانيَّة وأكثر إنسانية الآن، قبل أن ينتهي الكفاح، في تاريخ الإنسانية وكذلك في حياة الفرد؟

وإذا كنا لا نستطيع أن نصبح أكثر ربانية وأكثر إنسانية في هذه اللحظة، أفلن نكون مرغَمين على رفض ابتهاجنا بكوننا على قيد الحياة باعتباره الهذيان الذي يقسِّي به الخيال الإرادة ضد الخوف من الموت؟

إن الأمل الذي تعزِّزه فرضية أننا نستطيع أن نغيِّر علاقتنا بسياقاتنا سيبقى خادعًا ما لم يمكِنًّا تغيير هذه العلاقة في الزمن السيري وكذلك التاريخي، بصورةٍ مستقلة عن قَدَر كل المشاريع الجماعية للتحول. وسيكون خادعًا أيضًا ما لم يكن ذلك التغيير سيمنحنا الناس الآخرين، والعالم ذاته، بصورةٍ أكثر اكتمالًا. إن الأمل الذي هو ليس بخادع بأيٍّ من هذه المعاني يمثِّل جزءًا من الفرضية الضمنية في فكرة المستقبلية؛ إن العيش للمستقبل هو أن تعيش في الحاضر كمخلوقٍ لا يتحدد بالكامل بالسياقات الحالية للحياة والفكر المنظمَين؛ ومن ثم أكثر قدرةً على الانفتاح على الشخص الآخر، وعلى التجربة المفاجئة، وعلى كامل العالم الظاهراتي للزمن والتغيير. وبهذه الطريقة، يمكِننا أن نعتنق بهجة الحياة في اللحظة باعتبارها وحيًا ونبوءة في الوقت نفسه بدلًا من إسقاطها من اعتبارنا

على أنها حيلةٌ تمارسها الطبيعة على الروح للتوفيق بصورةٍ أفضل بين مصالحتنا وبين سوء حظنا وجهلنا.

إن الدرس الرئيسي لهذا الكتاب هو أننا نصبح أكثر ربانية من أجل أن نعيش، وليس أننا نعيش لكي نصبح أكثر ربانية. ليس ثواب كفاحنا هو التيقظ على حياةٍ أعظم لاحقًا، بل هو التيقظ على حياةٍ أعظم الآن، أو تسامٍ يتأكد بالانفتاح على الآخر وعلى الجديد. ثمَّة طريقةٌ بسيطة لإدراك مغزى كامل حُجتي، من موضعٍ للأفضلية هذا منتصفه ومركزه، وهي القول بأنها تستكشف عالمًا من الأفكار المتعلقة بالطبيعة، والمجتمع، والشخصية، والعقل والتي ضمنها يصبح هذا الدرسُ ذا مغزًى وذا سلطة.

الهروب الزائف

تتكوَّن مشكلة الحياة الإنسانية بأكملها في هذا؛ كيف يمكِننا الاستجابة لحالتِنا هذه في العالَم من دون السماحِ لأنفسِنا بأن يسحقَنا اليأسُ والاستخفاف، ومن دون تسليمِ أنفسنا إلى المُلهِيات التي تقتُل الزمن بالتقليل من شأننا، وبجعلنا نموت العديد من الموتات الصغيرة ونحن نواصل العيش؟ وكيف يمكِننا، في مواجهة هذا اللغز وهذا الرعب، أن نطهِّر أنفسنا من خلال البساطة، والحماسة، والفطنة، وأن نجعل أنفسنا ربانيين أكثر من خلال الانفتاح على الآخر وعلى الجديد؟

وفي مقابل خلفية التفاوت بين الطبيعة وبين الإنسانية، علينا أن نطوِّر عالمًا إنسانيًّا قادرًا على دعم نفسه. علينا أن نقرِّر ما إذا كنا سنقبل بغرابة الطبيعة شرطًا مسبقًا لهذا المشروع أو الهروب منه وإنكاره.

هناك شكلان رئيسيان من الهروب والإنكار؛ أحدهما يمثل طريقًا مسدودًا، ضارًّا باهتمامنا بالحياة وبمصلحتنا في بناء العالم الإنساني. أما الآخر، فعلى رغم أنه محاصَر بالأوهام التي قد تُصبِح تضليلات، فمن الممكن أن يساعد في ذلك البناء.

يتمثَّل أحد أشكال الهروب في إنكار الحقيقة — أو الحقيقة المطلقة على الأقل — المتعلقة بالاختلاف والتغيير. نحن نؤكِّد الحقيقة المستحوذة والخلود، وتفرُّد الوجود اللاشخصي. إن الاختلافات والتغيُّرات التي تحتل تجربتنا للعالم غير واقعية، أو تتمتع بحقيقةٍ ثانوية وسطحية كإسقاطاتٍ لشيءٍ واقع تحتها.

في فهمنا للعالم، يتطلب هذا السبيل — سبيل إنكار حقيقة الاختلاف والزمن — صومًا للتخيُّل، وهي المَلَكة التي نمثِّل بها خلق الاختلاف من خلال التحول. أما مذهب

الأحدية monistic لوحدة وديمومة الوجود، فعلى رغم كونه مزودًا بوجهة نظر تتعلق بكيف يُمكِن للعالم الظاهراتي للاختلاف والتغيير أن يشارك في حقيقة الوجود النهائي والموحد، فهو محصَّن ضد التحدي. وهو محصَّن على الأقل ضد كل التحديات باستثناء تلك الناتجة عن مواصلتنا للعيش والإدراك ككائناتٍ طبيعية في عالم من التغيُّر والاختلاف. وفي حين أنه ينكر متطلب الحياة، فهو نفسُه غير ذي حياة؛ وبابتعاده عن التجربة، فهو غير قادر على التعلم من التجربة.

في تنظيم الفعل، يؤدي الجهد المبذول للإنكار والهروب من عالم الزمن والاختلاف إلى قمع الإرادة. إن العيش ككائنٍ حيٍّ معرَّض للموت وكذاتٍ مقاومة للسياق في عالمٍ ليس مصمَّمًا على مقياسنا أو في مصلحتنا يعني أن نكبَّل إلى عجلةٍ من الرغبة التي لا تشبع. يُمكِننا أن نسعى إلى الهروب من الديالكتيك المؤلم للرغبة والجشع بأن نلقي على أنفسنا تعويذةً من الرضا والاستكانة. وبعد ذلك، فنحنُ نتخلى عما نفترض أنه الأغراض العقيمة للرغبة.

تتمثَّل النتيجة، على أي حال، في انكماش التجربة. أما العنف الذي يُمارِسه هذا التشذيب القَسْري لطبيعتنا فيخون ذاتَه بطريقتَين تتمِّم كلٌّ منهما الأخرى نزَق الإكراه وألَم الضجَر. نحن نمُر بالتخلي الزائف عن الرغبة كتشويه وسترة حجر straitjacket حتى في وسط نجاحنا الظاهر في جعل الإرادة سلبية؛ ولا يُمكِننا إلا بواسطة المقاومة وإعادة البناء أن نعيش وأن نطوِّر إنسانيتنا. نحن نبقى متململين تحت نِير تكاسُلنا المتبجِّح والمفروض قَسرًا، ونستشعر الحياة الأكبر التي تخلَّينا عنها باعتبارها ضجرًا. وعندما تتحطَّم التعويذة التي حاولنا أن نُلقِيَها على أنفسنا، نحن نُسلم أنفسنا بتعاسةٍ إلى الإلهاء وصرف الانتباه، بالسعي لتنويع تجربتنا عندما توقَّفنا عن تمنِّي تحويل عالمنا.

هناك طريقةٌ مألوفة أخرى للهروب من، وإنكار، لامبالاة العالم العظيم للطبيعة بمخاوفنا الإنسانية، وهي الاعتماد على شراكةٍ سرية بيننا وبين القوى التي تحكُم ذلك العالم. إذا تخيَّلنا تلك القوى باعتبارها قوًى محدودةً على صورتنا الخاصة، يمكن إسعادُها والانتصارُ عليها، فقد ننجح في تبليد إحساسنا بغرابة العالم عن مخاوفنا. وعلى أي حال، فلن نعمل ذلك إلا بواسطة تحريف تلك القوى الطبيعية المؤلهة deified واعتبار أنها مطَّلعة على مخاوفنا وخاضعة لتقييداتنا. إذا افترضنا أن الشريك هو الوجود المطلَق — اللاشخصي، والوحدوي، والبعيد — فلن يكون بوسعنا تمني تلك الشراكة، بل القبول، والعبادة، والاستسلام فقط. وبعد ذلك فلن نتغلب على غرابة العالم عنا إلا بواسطة إنكار تفرُّدنا وقمع قدراتنا على النقد والمقاومة.

هناك، على أي حال، بديلٌ أدَّى دورًا حاسمًا في التاريخ الأخلاقي والديني للإنسانية. قد نعتقد أن تجربتنا الإنسانية قد وُضعَت ضمن سياقٍ أكبر، من الخلق والحب، والمُبعَد بصورةٍ جذرية عن شئوننا برغم أنه مفهومٌ بالنسبة إلينا من خلال القياس التمثيلي مع إحساسنا بالشخصية واللقاء الشخصي. تُشير نقاط القياس التمثيلي إلى تجربة الارتباط الإنساني في ظرفٍ مُتَناهٍ والتفوُّق الإنساني على الظرف المتناهي.

إن الموضوع الرئيسي لهذا الشكل المختلف من الطريقة الثانية للهروب والإنكار هو اختراق وتحويل العالم من قِبل الروح؛ إذ إن الروح تظهر في اللاتناهيات بداخلنا، أما ما قد يبدو، كعقيدةٍ ميتة، كرفض للإقرار بغرابة العالم فقد يصبح حينئذٍ، كإيمانٍ حي، أملًا حيًّا؛ الأمل في أن العالم، عالمنا في البداية وبعد ذلك العالم بأكمله، قد يتغير بمرور الزمن وفي أنه سيفقد غرابته؛ وأنه سيُرفَع، وكما يقولون، يُسترد.

إن الصلة التناظُرية بين الحقيقة الإلهية والإنسانية تقي هذا المتغاير للاستجابة الثانية لِلَامبالاة الطبيعة من أن يكون مجرد هروب وإنكار، وتوضِّح اتصاله التاريخي بالمشاريع التحولية العظيمة — قضية الديمقراطية، وممارسات التجريبية، وتعهُّد الشخصية selfhood والذاتية في الرجل العادي والمرأة العادية — الذي جلَب الأمل والثورة للإنسانية طَوالَ مائتَي سنة. تتمثَّل النتيجة في توجيهنا مرةً أخرى إلى العالم الاجتماعي وإلى إعادة بنائه، ولكن ليس إرشادنا إلى الطريق؛ الاتجاه والخطوات القادمة.

إن مفهومًا للبشرية يدرك تصادفنا ومحدوديتنا، لكنه يُقِر أيضًا بتفوُّقنا على الظروف وتوجُّهنا إلى المستقبل، يُمكِنه أن يبدأ بتنوير بحثنا عن اتجاهٍ ما. على أي حال، فلا يمكنه أن يعمل ذلك إلا بعد أن رفَضْنا إخفاء غرابة ولامبالاة الطبيعة بمخاوفنا، إن غرابة العالم هي الوجه الآخر لإنسانيتنا، وهي تمهِّد الساحة لعملنا. وهذا العمل هو دعم عالمٍ ما، عالمنا، قادر على إنتاج معانيه الخاصة مقابل خلفية تتكون من فراغٍ هائل وبلا معنًى.

كيف يُمكِننا أن نبدأ هذا العمل؟ لتحقيقِ أيِّ غايات وبأي روح؟ وإذا فَشِلنا في الكفاح من أجل إحساس بالاتجاه، فإن الروتينات الراسخة للمجتمع والثقافة ستُملي الاتجاه علينا، وحينئذٍ سنُختزل للتصرف كأننا أولئك الأناسي الآليُّون automata الذين لسنا إياهم في الحقيقة. وعند الإذعان باستعبادنا الخاص، فلن نبدأ الجهد اللازم لجعل أنفسنا عظماء وأحرارًا. ونتيجةً لذلك، لن نكونَ قادرين على وَهْب أنفسِنا بعضنا لبعض، أو حتى على أن نتعاون بشكلٍ أكثر انفتاحًا، اللهم إلا إلى الحد الذي تُخبِرنا به النصوص المقدَّرة سلَفًا لمجتمعنا وثقافتنا بكيفية العمل معًا.

الإرادة والتخيُّل

يمكِننا أن نبدأ بتشكيل انطباع حول الطريق إلى الأمام بتدبُّر الدَّور الذي يجب أن تؤدِّيَه الإرادة والتخيل في فتحه. يقوم التخيُّل بعمله المتمثل في إزاحةٍ displacement مزدوجة؛ إزاحة المسافة وإزاحة التحوُّل، وهو يُمكِّننا من إدراك الموقف بجعلنا نتركه؛ بتمثيله باعتباره غائبًا في البداية، وبعد ذلك كأنه تغير. ومن خلال هذا العمل المضاعَف، فهو ينوِّر الإرادة ويلهمها. وتوفر الإرادة الاهتمام العملي— الاهتمام بالمقاومة وإعادة البناء — الذي يمكِن من خلاله للتخيُّل أن يشرع في العمل.

يتمثل ناتج العمل المشترك بين الإرادة والتخيل في منحنا عالمًا يمكِننا أن نجعله خاصًّا بنا؛ عالم ليس غريبًا على مخاوفنا بشكلٍ يتعذَّر إصلاحه. وعلى رغم هذا، فهذا الاتحاد السعيد بين الإرادة والتخيل يبدأ في التلاشي حالما توقَّف التخيل عن أن يُلقيَ بظلاله على أعمالنا ويصل إلى ما وراء الظواهر التي يمكِن أن تمسَّها هذه الأفعال. ومن خلال التجربة، التي تصبح ممكِنة بفعل أدوات العلم، يمكِننا أن نعزِّز، بشكلٍ متقطع ولفترةٍ ما، منطقة الحقيقة التي يمكِن أن تصل إليها الإرادة والتخيل، بالعمل معًا.

وعلى أي حال، فالتخيل محكوم عليه بتجاوز الإرادة، حتى لو تضخَّمَت الإرادة بفعل الأدوات التي نبتكرها. ومع مغادرته لمسرح الأحداث والإرادة تسير وراءه، يفقد قدرته على سلب الحقيقة حولنا من غرابتها. وهو يتوقف عن المساعدة في صياغة العالم الإنساني، الكافي بالنسبة إلى ذاته، وضمن قدرتنا على التعامل معه باعتباره جزءًا مُسقَطًا من أنفسنا أو كخلفيةٍ مُواتيةٍ لمساعينا.

يمثل زواج الإرادة والتخيل خاصيةً جوهرية ومحورية لطبيعتنا الأولى، بنيتنا الطبيعية، حتى قبل أن تُعاد صياغتها من قِبل الطبيعة الثانية التي نتلقاها من المجتمع والثقافة. وهي تتعامل مع كامل تأثيرها في ضوء الصفة الثنائية الجانب للعقل؛ لأن يكون في الوقت نفسه معياريًّا وصِيَغيًّا، ومُجملًا، ومتجاوزًا، ومفاجئًا. وهو يزوِّدنا بتلميحٍ أول حول الطريق الذي يتعيَّن اتباعُه في التعامل مع اللامبالاة والضخامة اللاإنسانية للطبيعة. يتمثل الاتجاه في فتح مجازة، مختَرَقة ومُعاد تشكيلُها بواسطتنا، والتي يمكِننا داخلها أن نكون ونصبح أنفسنا، ثابتي العزم، وغير مفتونين، وغير مروَّعين.

هناك ثلاثة مجالاتٍ كبرى يمكِننا، بل ويجب علينا، أن تتخذ هذا الاتجاه من خلالها؛ فهمنا للعالم، وعلاقتنا بالناس الآخرين، وكفاحنا مع ذواتنا الخاصة المتصلِّبة؛ طبائعنا، وروتيناتنا، وتصوُّراتنا المألوفة. وفي كلٍّ من هذه المجالات، فإن الجهد المبذول لمنح أنفسنا

عالمًا يمكِننا أن نقبلَه، والذي فيه يمكِننا أن نتقبل أنفسنا وبعضنا البعض، يتعارض مع تناقضاتٍ معندة. في كل حالة، فإن توليفة نوايانا مع ظروفنا تدفعنا للتصرف بطريقتَين متباعدتَين ومتضاربتَين ظاهريًّا.

إن ما نحقِّقه بالتحرك في أحد هذَين الاتجاهَين غير كافٍ جذريًّا ما لم يقترن مع ما يمكِننا أن نحصل عليه بالتصرف وفقًا للآخر. نحتاج إلى نتائجِ كِلا الاتجاهَين لكي نكون ونُصبح أنفسَنا، ولجعل أنفسِنا أعظم وأكثر حرية. وعلى أي حال، فنحن لا نعلم كيف ولا ما إذا كان بوسعنا امتلاكهما معًا، والتوفيق بين ما يبدو متعارضًا بصورة يتعذر حلها. ونتيجةً لذلك، فإن حزنًا هائلًا، ناتجًا عن التنافُرات الدائمة للتجربة، يلقي بظلاله على حياتنا، بأي معنًى وبأي وسيلةٍ يحق لنا تمنِّي أن نستطيع التغلُّب على هذا الحزن؟

العالم الظاهر والحقيقة الخفيَّة

من أجل أن نعيش ونعمل بصورة ناجحة، علينا أن نُصارِع العالم الظاهر. إن ما يوجِّهنا أكثر من مجرد دافعٍ للقيام بنجاحٍ بتقييم فرص العمل والعقبات التي تعترضه. هو أيضًا الرغبة في «المحافظة على المظاهر»، لتحسين ولتعميق الآنيَّة الرؤيوية لعالم التغيير والاختلاف الذي نعيش فيه.

وإذا كانت ظواهر العالم الظاهر في أحسن الأحوال استعارة جُعلَت مفيدةً من قبل الأدِلَّاء للمبادرة الناجحة التي كنا قادرين على الاستنتاج منها، فستمُر حياتُنا بين الظلال، مثل عرقٍ من الرجال والنساء غير المدعومين بأيٍّ من الحواسِّ الخمس، والذين لا توجِّهُهم سوى الحواسيب. سترشدهم هذه الحواسيب إلى كيفية استخدام الأشياء وإلى كيفية التحرُّك بينها. لكنها، على أي حال، لن تُخبر أولئك الأشخاص الصُّم والعُميان بكيف يبدو أثاث الكون هذا في الحقيقة. سنبقى مسجونين داخل وَهْم، لا يجعله محتمَلًا سوى عجزنا المشترك عن الهروب منه وفائدته المثبتة في جهودنا لتنوير السلوك وحل المشكلات. سنتلمَّس طريقنا الأعمى خلال عالم تمَّ تعديلُه، لكن لا يمكِن تصوُّره. وحدَه جهلُنا بحالتنا، والتهاءاتنا العقيمة، وجهودنا نصف المستيقظة لتأجيل الموت، يمكِن حينئذٍ أن تبلِّد إحساسنا بغرابة العالم وتروِّضنا على منفانا الميئوس منه بداخله.

بَيْدَ أن الجهد لتحقيق أو لاستعادة الآنيَّة الرؤيوية — أي فهم العالم الظاهر، بكل ثروته من الاختلاف والتغيير، في العقل — ليس كافيًا، على أي حال؛ فهو ليس كافيًا لتمكيننا من التصرف بشكلٍ تحوُّلي؛ فهو يترك الباب المفضي إلى بحثنا السببي عن الحقيقة

وتبايناتها التحولية مغلقًا؛ حتى أنه ليس بكافٍ لدعم هدفه الخاص المتمثل في المحافظة على المظاهر؛ وينحَط السعي وراء الآنيَّة الرؤيوية إلى الاتحاد بين التصوُّرات المألوفة وبين الأصناف المألوفة ويستبدل الرؤية بحملَقة.

من أجل كلٍّ من البصيرة السببية والقوة التحوُّلية — تمثِّل الأولى القاعدة التي لا غنى عنها للأخيرة — سنبدأ الاستقصاء العلمي للعالم. ويحملنا هذا الاستقصاء إلى ترتيبات وأحجام الحقيقة المبعدة عن سياق الحياة الإنسانية، والتي يمكن للتخيل بداخلها أن يبقى مرتبطًا بالفعل. أما الآن فالاستقصاء يترك الفعل بعيدًا وراءه، وبهذا التجاوز يبدأ رسم صورٍ للعالم الذي لم يعُد يستطيع البقاء في علاقةٍ تشارُكية مع تجربتنا المتعلقة بالحقيقة الظاهرة، أو أنه لا يبقى في مثل هذه العلاقة التشارُكية إلا بواسطة تخمين سلسلةٍ طويلة من الصِّلات بين تلك الصور وهذه التجربة، موضحًا، في نهاية سلسلة التخمين والتجريب، كيف يمكِننا أن ندرك العالم بطريقةٍ ما، في حين أنه موجود في الحقيقة بطريقةٍ أخرى.

ولكل هذه الأسباب، فإن الجهد المبذول لفهم المزيد والمزيد عن العالم سببيًّا — بما في ذلك العالم البعيد عن ساحة أفعالنا وحياتنا — ليس بالمسعى الذي يمكِننا رفضه. وهو يهدِّد، على أي حال، بإبعادنا أكثر وأكثر عن تبرير العالم الظاهر، برفع الشبَح الذي قد تبدو تجربتُنا الظاهراتية، تحت ضوئه، مجازًا أو هَلْوسة. وكلما زاد اختراقنا للخلفية السببية لهذه التجرية، وتمثيلنا لها في لغة الرياضيات المقاومة للزمن، زاد بُعدنا عن الحقيقة المعايشة للزمن، والاختلاف، والفعل.

وبالإضافة إلى ذلك، تُحدِّق إحدى الخصائص البارزة للعالم، والتي تكشَّفَت لأعيُننا بفضل اسقصاءاتنا السببية، بكل محاولاتِنا لشَق طريقِنا للعودة إلى العالم الظاهر — عالم تجربتنا الحية — وتسخير اكتشافات العلم لمشروع التحسُّن هذا. وهذه الخاصية هي اللغز المتعلق بالوقائع المضادة التي عرضتُها أولًا عند دفاعي عن فرضية عدم وجود ترتيبٍ مغلَق للطرق المحتمَلة لسَير الأمور، خلال مناقشتِنا السابقة لحقيقة الزمن.

ولفهم إحدى طرق سير الأمور، علينا أن نكون قادرين على تخيلها وقد تحوَّلَت بفعل مدًى من الشروط، بَيْدَ أن هذه التحولات المتوقَّعة أو الحقيقية تطرح مشكلة ثبات قوانين الطبيعة؛ فالتغير الذي تسمح به قوانين الطبيعة قد يغيِّر تلك القوانين. وفي الحقيقة، إذا كان الزمن حقيقيًّا، فستتغير القوانين عاجلًا أم آجلًا.

إن الكفاح للوصول إلى بصيرةٍ متعلقة بالواقع المضاد — أي محاولة رؤية ما قد تُصبِح عليه الأشياء بطول حدٍّ خارجي للخطوات القادمة المحتمَلة حول ما تكون عليه

الأشياء الآن — يُظهِر لنا ما يبدو في بادئ الأمر أنه أحجية تتعلق بالفهم. عندما نتخيل حالةً مختلفةً لسير الأمور، ليس من الواضح دائمًا ما إذا كان الموقف المتعلق بالواقع المضاد لا يقوم إلا بتوضيح نتيجةٍ بديلة للقوانين التي نحتكم إلى قوتها التفسيرية أم إذا كان يُلمح إلى أو يؤذِن بتغيُر في تلك القوانين. ومثل التغيُّرات الكونية، فإن القواعد التي تتغيَّر بواسطتها تتغير هي أيضًا. وهكذا، فما يبدو في بادئ الأمر مجرد لغز يتعلق بالفكر يتضح، وفقًا لمذهب حقيقة الزمن، أنه مصدَر للثورة والتغيُّر في العالم نفسه.

إما أن القوانين لا تحكُم كل شيء (الطريقة التي تتشكل أو تتسلسل بها القِطَع المعيَّنة من الحقيقة، أو الثوابت الاعتباطية ظاهريًّا للطبيعة)؛ ومن ثَم فإن بعض ما تفشَل في السيطرة عليه يمكِنه أن يغيِّرها، أو أنها تحكُم كل شيء، لكن بعض ما يحدث تحت حكمها يمكِنه أن يغيِّرها، على أي حال. إن النتيجة العملية لمفترق الطرق هذا هي تقليل قوة التفريق بين القول بأن القوانين تحكُم ولا تحكُم كل شيء؛ وحتى إذا كانت تفعل ذلك، فهي ليست محصَّنة ضد العالم الزماني؛ فهي أقلُّ شبهًا بإلهٍ ساميٍّ Semitic God مُتعالٍ على الطبيعة منها بآلهة الإغريق والرومان الواقعين في شَرك صراعات وتقلُّبات هذا العالم.

وإذا كنا لا نستطيع غلقَ فضاء تشكُّل الطرق المحتملة لسير الأمور وإخضاعها جميعًا للنظام الخاص بمجموعةٍ مغلَقة وسرمدية من القوانين، لا يمكِن أن نكون متأكِّدين من أننا سنكون قادرين على شق طريقنا عائدين من رحلتنا المتعلقة بالاستقصاء السببي إلى استرداد العالم الظاهراتي في آنيَّته الرؤيوية. لكننا لن نكون سعداء؛ لأن وعينا بالعالم سيبقى منقسمًا بين شِعر التجربة وعِلم الطبيعة. ستتطلب منا قدرتُنا على التصرف بنجاح في العالم أن نتمسك بكلٍّ من تلك التجربة وهذا العلم، لكن الحقيقة فيما يتعلق بالعالم وبكل الحالات فيه ستبدو منقسمة بين الاثنَين إلى الأبد. وبدلًا من أن يبدو كامل فهمنا وكأنه أكثر من مجموع الأجزاء، قد يبدو كلٌّ من الأجزاء أقلَّ من النصف، فيما يبقى معناه غير مؤكَّد بسبب علاقته غير المحدَّدة بالنصف الآخر.

ثمَّة جانبٌ من حياتنا العقلية، والذي نتمتَّع فيه بمثل هذه التسوية. وعلى أي حال، فإن وجوده هناك بدلًا من طمأنتنا يجب بالأحرى أن يثيرنا ويزعجنا لدرجة أكبر. ويجب أن يعمل ذلك بكلٍّ من اقتراح ما نفتقر إليه في بقية تجربتنا الواعية والإشارة ضمنًا إلى أن التسوية سراب، لا يمكِن أبدًا إدراكه. وهذا الجزء من تجربتنا هو ضربٌ من الأحلام. تقوم الأحلام عادةً بدمج خاصيتَين اثنتَين تُراوِغنا توليفتهما في حياتنا اليقظة؛ البصيرة المتعلقة بالواقع المضاد والآنيَّة الرؤيوية.

في الحُلْم، تختلف بعض الأشياء عن كيف التقيناها في عالم الاستيقاظ. وعلى أي حال، فنحن نعلم كما لو أننا فهمنا بسهولة تلك القواعد المتغيِّرة التي تحدث وفقًا لها الأشياء المتغيِّرة في العالم المتغيِّر. وإذا كانت بعض ظواهر عالم الأحلام تختلف عن ظواهر عالم اليقظة، فإن القوانين التي أُنتجَت فيها والتي فيها تستمر يجب أيضًا أن تختلف. ثمَّة فرضية لعمل الحُلم مفادها أننا نعلم بالفعل كيف هي تختلف؛ وهذه المعرفة ضمنية في ذلك العمل.

وفي الحُلم، يمكِن للعالم الظاهر أن يبدو لنا في كامل تألُّقه، من الحضور والخصوصية الحاملة للاقتناع. إن خفة اليد المتعلقة بالواقع المضاد والخاصة بعمل الحُلم تمنحنا التفاصيل؛ فنمتلك في قبضتنا، بآنيَّة لا تُقاوَم، حقيقة يبدو أيضًا أننا نفهم طرق عملها. وعلى رغم امتلاكنا، أو ما يبدو كامتلاكنا، لهذه التوليفة عندما نحلُم، فإننا نفقدها عندما نصحو. أما فهمنا فيبقى منقسمًا على نفسه، وغير سعيد. لا يمكِننا أن نحلم من دون التغلب على هذا الانقسام، عن طريق التخلي عن قدراتنا الموقِظة.

الصراع بين المتطلبات الممكِنة للتحكُّم في الذات

إن المجال الثاني الذي يتعين علينا فيه أن نباشر مهمة صنع عالم لأنفسنا يمكِنه أن يدعم المعنى والقيمة في وسط الطبيعة الهائلة والجامدة لعلاقتنا بالناس الآخرين. وهنا أيضًا، نجد أن المهمة يبدو أنها تتطلب منَّا التحرك في اتجاهاتٍ متباعدة ومتناقضة.

نحن نحتاج بعضنا إلى بعض. وحاجتنا هذه متغلغلة؛ فهي تشمل كل المراحل من الإعالة المادية للحياة الفردية بواسطة تقسيم العمل وتكاثُر النوع عن طريق الجنس وتربية الأطفال، إلى تبادل الاعتراف والقبول. أما الشخصية فلا تُوجَد، وتتطور، وتزدهر إلا من خلال مضاعفة الارتباطات مع الناس الآخرين.

وعلى أي حال، فكل تشابُكٍ في مثل طقم الروابط التشكيلية هذا يشكِّل تهديدًا بدَوره. وهو تهديدٌ متعلق بالإخضاع؛ بأن سعر الاتصال قد يتمثل في الاعتمادية والاستسلام. وهو أيضًا تهديد يتعلق بفقدان التوجه الذاتي؛ بأن تكلفة الاتصال ستتمثل في أن نعيش حياتنا في ظل إرشاد المخطوطات الجماعية التي تُخبرنا بكيف، في أدوارنا المفترضة، نفكِّر، ونَشعُر، ونتحدث، ونتصرَّف.

نحن نحتاج إلى الآخرين، ونحتاج لأن نكون منفصلين عنهم، لتحقيق التحكُّم في الذات وفي الوقت نفسه تخيُّل وتقبُّل الناس الآخرين، وأن يتخيَّلونا ويتقبَّلونا هم أيضًا.

نتحرك بصعوبة ذهابًا وإيابًا، بين البُعد والقُرب، ونتساءل عما إذا كان بوسعنا أن نتمنَّى شيئًا أفضل من المسافة المتوسِّطة.

نحن نواجه صراعًا بين الظروف الممكِّنة لبناء الذات. وهذا الصراع يجعلنا أقلَّ حرية وأقلَّ عظمة، فهو يحطُّ من قَدْرنا ويستعبدنا. وهو يُعرِّض للخطر الجهد المبذول لوقف رعب الطبيعة اللامبالية في تجربتنا للمجتمع. ولاحتواء هذا الصراع، إن لم يكن لتخليص أنفسنا منه، علينا أن نصبح أعظم وأكثر حرية.

هناك اثنتان من حوادث تجربتنا تستجيبان، بصورةٍ أوضحَ من أي حوادثَ أخرى، لفكرة التغلب على هذا الصراع بين الظروف الممكِّنة لتوكيد الذات. وهما الحب الشخصي والتعاون المشجِّع على الإبداع.

إن الحب الشخصي الذي يحقِّق هذه النتيجة ليس الغريزة الجنسية ولا حب الله للإنسان فلا يمكن أن يُعطى، كإحسان، من حماية الأعلوية، من الأسمى أو الأكثر قوةً إلى الأضعف والأكثر تبعيَّة. ولا يمكِنه حتى أن يكون إسقاطًا رومانسيًّا للذات أو إضفاءً للمثالية على الشخص الآخر، للتلاؤم مع احتياجات النفس الخاصة، وهو لا يسمو فوق الروتين والتكرار، كفاصلٍ مناهض للمؤسسات من الشعور الصافي؛ فهو يسعى إلى النجاة من تكرار وروتين اللقاء، ومن ثَم تحويلهما.

يعمل التعاون المشجِّع على الإبداع، الذي يتحرك نحو هذا الهدف، على تلطيف التوتُّر بين ضرورات التعاون والابتكار. يمثِّل هذا التخفيف بوابةً للتقدُّم العملي للإنسانية، ومن خلال الاعتراف بضرورة كلٍّ من التعاون والابتكار، وبأن كلًّا منهما يعرِّض الآخر للخطر، فنحن نحاول تصميم شكل التعاون الأكثر ملاءمةً للابتكار الدائم.

ولتحقيق هذه الغاية، يجب ألا نسمح لأي مخطَّطٍ راسخ للتقسيم والتراتُبية الاجتماعية أن يفرض سلفًا تلك الطرق التي يمكِن للناس من خلالها أن يعمَلوا معًا. يجب أن يُتقِنَ الفردُ المهارات العامة، ويجب أن يسيطر على الأدوات والفرص التي لا يعتمد امتلاكها على شغل أي وظيفةٍ بعَينها. أما الدافع التجريبي — الذي هو في الوقت نفسه تدريجي في طريقته وثوري في طموحاته — فيجب أن يُنشر خلال كل أجزاء المجتمع والثقافة.

وعند فهمهما بهذه الطريقة، فإن كلًّا من الحب الشخصي والتعاون المشجِّع على الإبداع يتطلب أن نتعلم التعامل بعضنا مع بعض ورؤية أنفسنا ككائناتٍ اصلية متجاوزة للسياق، وليس كموظَّفين متخصِّصين ضمن خطةٍ جماعية نقوم بتنفيذها بإذعان، حتى

من دون أن نقصد. في تجربتنا الحقيقية، كما تطوَّرَت في التاريخ، نجدهما في أحسن الأحوال استثناءات، أو حالاتٍ مقيدة، أو مُثُلًا تنظيمية. وعلى رغم أنهما قد يُرياننا ما الذي يستحق أن يثمَّن أكثر من غيره، لكنهما ليسا — على الأقل ليس بعدُ — مادة التجربة العادية؛ فهما نافذتان على عالم بدأنا لفَورنا بصُنعه، ومرآتان للإنسانية التي عبَّرنا عنها بالكاد.

ولفهم الاتجاه الذي يشيران به علينا، يجب أن نرى كيف يرتبط الصراع بين المتطلبات الممكنة لتوكيد الذات بتعقيدٍ أساسيٍّ آخر في تجربتنا، والذي لعب دورًا رئيسيًّا في وصف حالتنا الذي وضَّحناه في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب. وهذا التعقيد الآخر هو علاقتُنا بالطبقات الاجتماعية والثقافية التي نطوِّرها ونسكنها. وهذه الطبقات تجعلنا من نحن؛ وبالتالي فليس بوسعنا فصل أنفسنا عنها بالكامل. وعلى أي حال، هناك دائمًا فينا أكثر مما هو فيها؛ فهي لا تستَنفِدنا أبدًا. ومهما كان مدى تحصُّنها ضد التحدي والمراجعة، ومهما كانت ناجحةً في اختزالنا إلى وكلاء لها، فنحن دائمًا ما نحتفظ في النهاية بالقدرة على تحديها وإزعاجها. وهي متناهية فيما يتعلق بنا؛ أما نحن فلانهائيون فيما يتعلق بها.

لكي نكون أحرارًا، ولنقترب بصورةٍ أكثر اكتمالًا من التحكُّم في أنفسنا، علينا أن نكون قادرين على التعاطي معها، حتى بعزيمة لا تلين وبإخلاص. وعلى أي حال، فعلينا أيضًا أن نحتفظ — لو أمكَن من خلالها، لكن إذا لزم الأمر ضدها — بقدراتنا النشِطة على النقد والتفوُّق.

في التجربة التاريخية، ليست الأشياء مرتَّبةً لتسهيل هذا الإنجاز؛ فالتعاطي قد يكون استسلامًا، وقد تكون المواجهة انعزالًا. إن الاضطرارَ للاختيارِ بين مثل هذا الاستسلام ومثل هذا الانعزال يعني أن يحُطَّ من قَدْرنا وأن نصبح غير أحرار؛ ومن ثَم فهذا الاختيار هو صراعٌ آخر بين المتطلبات الممكنة للتحكم في الذات.

سيتَمثَّل الحل في تشكيل الممارسات والروتينات التي تقلِّل المسافة بين النشاطات العادية التي نُعيد من خلالها صُنع العالم الاجتماعي والنشاطات الاستثنائية التي يمكِننا من خلالها، قليلًا قليلًا وخطوةً فخطوة، أن نغيِّره. وبعد ذلك يمكِننا أن نكون داخل وخارج عوالمنا في الوقت نفسه. وحينئذٍ سنتعلم كيف نتعاطى من دون استسلام.

إن المشكلتَين العظيمتَين لتجربتنا في المجتمع — علاقة الذات بالآخر وعلاقة الذات والإنسانية بالسياق — تأتيان معًا. إن قضاءنا على كل الطبقات الاجتماعية والثقافية المحدَّدة — وهو قضاءٌ يكشف بقية اللاتناهي بداخلنا — يمسُّ ويحوِّل علاقاتنا بعضنا

ببعض، ويسبب هذه البقية قد نكون قادرين، في الحب الشخصي أو في التعاون المشجِّع على الإبداع، على الاعتراف بعضنا ببعض، ولوَهْبِ أنفسِنا بعضنا إلى بعض ككائناتٍ أصليةٍ مُتجاوِزة لأدوارها وسياقاتها. وبسبب هذه البقية فإن أنماطنا لوَهْب الذات والمراوغة تكون عاجزةً عن أن تتحدَّد بأي صيغةٍ كانت.

ثمَّة علامة على الطريقة التي تقوم فيها المشكلة المتعلقة بالتجاوز — أي بعلاقتنا بسياقاتنا — بتحويل المشكلة المتعلقة بالاتصال — أي بعلاقتنا بالناس الآخرين — وهي جشَعُنا، بما في ذلك رغبتُنا التي لا تشبع في الاعتراف والقبول. نحن نطلب من الناس الآخرين — من أولئك الذين نحب وكذلك ممن لا نحبهم — ما لا يستطيع إنسانٌ أن يمنحَه لآخر؛ تأمينًا غير مشروط بأن هناك مكانًا لكلٍّ منا في العالم، ليس فقط ككائنٍ حي معرَّض للموت، ولكن أيضًا كروحٍ مُتجاوِزة للسياق. لا شيء ولا أحد يكفي هنا.

إن جشَعَنا هو تعبيرٌ عن ضخامتنا؛ وبالتالي فهو يتعلق أيضًا بمراوغتِنا — لأنفسنا وكذلك للآخرين. عندما قال هيرقليطس[١] بأن روح الشخص الآخر هي قارَّةٌ مظلمة لا يمكِن زيارتُها أو استكشافُها؛ فقد فشل في إدراك أن التخيُّل، بما في ذلك تخيُّل تجربة الناس الآخرين، قد يكون له تاريخ، لكنه تعرف على نتائج ضخامتنا بالنسبة إلى استتارنا.

ليس هذا الجشَع بالشيء الذي يمكِننا أن نتغلَّب عليه أبدًا من دون ممارسة العنف مع إنسانيتنا، فإذا اخترنا أن نَسحَر أنفسَنا لإسكات رغبةٍ لا تشبع ونقدِّم بعضنا لبعض إحسانًا هادئًا وبعيدًا بدلًا من حُبٍّ محفوف بالمخاطر، كما أوصت به التعاليم القديمة والشاملة للتنظيم التراتُبي في الذات والمجتمع، فلن نقلِّل الجشَع إلا بواسطة إخفات الحياة. نحن نسمِّم علاقاتنا بعضنا ببعض بأن يُنكِر بعضُنا على بعض الاعتراف باللانهائية بداخلنا. ليس بوسعنا أن نكُف عن أن نكونَ نَهِمين — بأن نطلب اللامشروط من المشروط — من دون أن نتوقَّف عن أن نكون بشرًا.

وعلى رغم هذا، فإن العلاقة بين مشكلتَي الاتصال والتجاوز تُعَد اكتشافًا تاريخيًّا وإنجازًا سياسيًّا، وليس مجرد حقيقةٍ سرمدية تتعلق بالطبيعة الإنسانية، والتي يساهم في تقدُّمها كل اختراعٍ ديني يؤكِّد سُمو الروح، وكل صراعٍ اجتماعي يزعزع التقسيمات

---

[١] Heraclitus: هرقليطس (٥٤٠–٤٨٠ق.م.)؛ فيلسوفٌ إغريقي قال بأن النار هي الجوهر الأول ومنها نشأ الكون. (المترجم)

والتراتُبيات الراسخة للمجتمع، وكل نبوءةٍ سياسية تتعلق بالتعاون من دون إجبار وإخضاع؛ وكل تعزيزٍ لقدرتنا على تخيُّل التجربة الخفية للناس الآخرين. وكما يُمكِن للجانب الثاني من العقل — أي قدراته المتعلقة بالمبادرة اللاصِيَغية، واللانهائية التكرارية، والمقدرة السلبية - أن يأتي، بدرجةٍ قد تقلُّ أو تزيد، إلى طليعة تجربتنا العقلية وَفْق طريقة تنظيم المجتمع والثقافة، فإن عالم المجتمع والإيمان قد يترتَّب بحيث يعرض ويثير، أو ليُخفِيَ ويقمَع، جشَعَنا هذا.

وبالتالي فبالإمكان إعادة اختراع كل ما يتعلق بنا، ليس من خلال تحديثٍ مفاجئٍ وعام ولكن عَبْر الشد المستمر على الحدود؛ الطريقة التي تكون بها ضَجِرين ومُدمِنين، أو متكبِّرين ومتباهين. يمكِننا صياغة فكرة أن نشعر بالضجَر عن طريق صياغة فكرة أن نكونَ نهِمين. وقد نكتشف أن طبيعة غرورنا؛ أي اعتمادنا على آراء الناس الآخرين فينا — أو تباهينا — أي ادعائنا باللامبالاة بمثل هذه الآراء — والتي تحوَّلَت بفعل الطلب المتزايد على أن يتم الاعتراف بنا ليس لشيء بعينه — أي الأداء المتعلق بطُموحٍ مشرِّف أو بدَورٍ مألوف — ولكن من أجل شيءٍ عام — أي رثاء نفسٍ تصحو على لاتناهيها الخاص عن طريق الصراع ضد سياقها. ومثل كل شيءٍ آخر، فإن العلاقة بين مشكلتَي الاتصال والتجاوز تُمارَس ضمن حدود الزمن. ومثل كل شيءٍ إنساني، فهي تُمارَس في التاريخ.

أما الآن، على أي حال، فنحن نجيء إلى عتبة جانبٍ آخر من الانقسام الذاتي الذي يسبِّب تعاستنا. نحن لسنا بعدُ، على الأقل ليس بعدُ بالكامل، هذه الكائنات القادرة على التعاطي من دون استسلام ووَهْب أنفسنا بعضِنا لبعض في الحب الشخصي، أو العمل بعضِنا مع بعض في التعاون المشجِّع على الإبداع، كما تفعل الكائنات الأصلية المطلَقة التي قد نتمنى جميعًا أن نكونها. نحن لسنا هؤلاء الناس حتى الآن. علينا أن نُعيد صنع المجتمع والثقافة بحيث يُمكِننا أن نُصبِح أولئك الناس بصورةٍ أكثر اكتمالًا؛ بحيث يمكننا أن نُدرِك، في جزءٍ أكبر من تجربتنا، أشكال التجربة المجسدة بصورةٍ استثنائية في الحالات المقيدة للحب الشخصي والتعاون المشجِّع على الإبداع. وبهذه الطريقة، يمكِننا أن نصنع عالمًا مأمونًا للإنسانية وأن نسمُوَ بأنفسنا؛ ومن ثَم يمكِننا أن نجعل أنفسنا أكثر ربانية.

إن الالتزام بهذا الاتجاه، والمفهوم الذي يرى إنسانًا ما يقوِّي هذا الالتزام، يعيش في المشاريع الكبرى للديمقراطية والتمكين التي تمتَّعَت منذ مدةٍ بسلطة لا نظير لها في كل أرجاء العالم. وعلى الرغم من هذا، فإن التصميمَ على إعادة تشكيل المجتمع باسمهما يبقى أبعدَ ما يكون عن أن يكون غير مثير للجدل. وعلى العكس من ذلك، فهو يتعرَّض

للمقاومة في كل مناسبة. وحتى بين مؤيديه، فإن تضميناته المتعلقة بإعادة تنظيم الحياة الاجتماعية مثيرة للخلاف. وقد شكَّلَت الخلافات الناتجة مادة الصراعات الأيديولوجية طوال القرون القليلة الماضية. ولن تنتهي هذه الصراعات، لكنها ستتغيَّر في المحتوى ببساطة، ومن ثم تُظهِر أنفسها في أشكالٍ غير مألوفة.

وللتقدم في حل مشكلات الذات والآخر، بالإضافة إلى تلك المتعلقة بالذات والسياق، علينا أن نعيد بناء عالمنا — العالم الاجتماعي. وعلى أي حال، فإعادة البناء هذه ستُصبح معركة؛ سيكون طريق التقدم دائمًا جداليًّا ومحلًّا للنزاع. قد تكون المعركة سلميةً كما قد تكون عنيفة. وحتى في أشكالها السلمية ستكون مفعمةً بالأذى والخطر. ونتيجةً لذلك، فستُثير الخوف. قد نتمنى تقليل أخطارها عن طريق القيام، من خلال الديمقراطية والتجريبية، بتنظيم شكلٍ من الحياة الاجتماعية مفتوحٍ على المراجعة الذاتية المنظمة. وعلى أي حال، فسنظل حينها معادين بعضنا لبعض، حتى في شجاراتنا حول الطريقة التي يجب بها ترتيب التحوُّل الذاتي الجمعي، وكذلك حول الغايات التي يجب أن تستهدفها، والقيم التي يجب أن تعلق أو تُحتوى من أجلها، وكلما زاد نجاحُنا في تقليل اعتماد التغيير على الأزمة، ازداد العمق الذي قد تُصبِح عليه عداواتنا.

وهو ليس بالطريق الذي يمكِننا أن نُقسِم على التخلي عنه على نحوٍ صحيح. وإذا تراجعنا عن هذا الصراع، ليس فقط فيما يتعلق بالأفكار لكن أيضًا مع الناس الآخرين، فسنَفشَل في تخفيف حدة التوترات التَّوءَمية بين الشروط الممكنة لتوكيد الذات — أي التوتُّرات المتعلقة بعلاقتنا مع الأفراد الآخرين وبعلاقتنا بالسياق الجماعي للترتيبات والمعتقدات. ثمَّة علامة على هذا الفشل وهي أن ولاءاتِنا وارتباطاتِنا ستتلوث بالخضوع، الذي يُخفِي ويُضعِف سلطات إعادة اختراع الذات والمواجهة المتأصلة في طبيعتنا الأولى، والتي يجب أن تُصبِح محوريةً بالنسبة إلى طبيعتنا الثانية. على الحد الأقصى، سيتم تنظيم المجتمع والثقافة للمزج بين الإخضاع، والتبادل، والولاء في العلاقة نفسها؛ وهنا فإن إضفاء الصبغة العاطفية على التبادُل غير المتكافئ سيُصبِح الصيغة المميزة للحياة الاجتماعية.

ليس المصدر النهائي للانقسام والتعاسة في هذا المجال من تجربتنا هو أن الشروط الممكنة لصراعنا المتعلق بالتحكم في الذات بالطرق التي وصفتُها. يمكِننا أن نواجه هذا الصراع وأن نقلِّله بمرور الزمن. إن النجاح في تقليله يزوِّد حتى معيارًا للتقدم. يكمُن مصدر الانقسام والتعاسة في السعر الذي يتعيَّن علينا أن ندفعه كثمن لهذا الحل. إن

السعر هو الحاجة للاقتتال مع الناس الآخرين حول الطريق إلى الأمام. إن الصراع مع هذه المشكلات هو أن يصارع بعضُنا بعضًا، عندما يكون جزءٌ مما أردنا، واحتجنا، هو التسوية، منذ البداية. كيف لنا أن نُعيدَ التشكيل من دون قتال أو أن نحاربَ من دون إيذاء؟

الذات والطبع

إن المجال الثالث الذي نُواجِه فيه مهمة بناء عالمٍ إنساني يكفي للكائنات المعرَّضة للموت التي هي أيضًا روح متجسدة، هو علاقتنا بذلك الشكل من الذات المتصلِّب في طبعٍ راسخ، وفي روتيناته المتعلقة بالسلوك والإدراك. علينا أن نقبلَ التكرار، وعلينا أيضًا أن نشنَّ حربًا لا هوادة فيها ضده.

علينا أن نَقبَل التكرار، وتصنيفه ضمن طبعٍ ما، لأن التكرار وتصنيفه يمثِّلان مبادئ الاقتصاد والتكامل التي لا غنى عنها لتطوير ذاتٍ ما. إن رفض التكرار والتعبير عنه في نسخةٍ مستقرة من الذات لا يعني قبول المرء لنفسه؛ فهو تمهيد الساحة لتناقضٍ غير قابل للحل بين الطموح الروحي والحياة العادية. وعن طريق الرومانتيكية والطريق السلبي،[٢] ستظل الروح تطفو إلى الأبد فوق العالم الممل، والذي يجب فيه للتكرار أن يكثر من أجل أن تكون الجِدة ممكنة.

وبعد ذلك سنعيش حياتنا تحت ظل خطأ ما؛ سنفترض على نحوٍ خاطئ أننا لا يمكِن أن نكون أحياء بالكامل إلا في الفترات الفاصلة التي يكون بإمكاننا فيها رفع اليد الميتة للمؤسسات والممارسات، وللروتينات والإلزامات، ونحن نعلم أن هذه اليد سرعان ما ستسقُط ثانية. نحن نفشَل في إدراك أننا غير محدودين باستبدال بعض المؤسَّسات والممارَسات بأخرى؛ فبوسعنا أن نبتكر المؤسسات والممارسات التي، بتقليل المسافة بين الخطوات العادية التي نُعيد إنتاجها بها والخطوات الاستثنائية التي نغيِّرها بها، تجعلنا أعظم وأكثر حريةً وبشرًا أكثر اكتمالًا. وبصورة أكثر عمومية، يمكِننا أن نغيِّر موضع التكرار في الحياة الفردية والاجتماعية، ونحوِّله، بتكلفةٍ عالية وبواسطة خطواتٍ بطيئة ومؤلمة، إلى شرط للابتكار والتفوق.

[٢] via negativa: الطريق السلبي؛ مقاربة فلسفية للاهوت تؤكِّد على أنه لا تُوجَد مفاهيم أو أوصافٌ متناهية يمكِن استخدامها بصورةٍ كافية من قِبل الله، ولكن تعبيرات سالبة فقط. (المترجم)

ومن خلال اختزال أنفسنا إلى نسخةٍ روتينية من أنفسنا، نتوقف عن أن نكون بشرًا أكثر اكتمالًا. نحن نجعل أنفسنا أَقِلَّة؛ ومن ثَم نبدأ في الاحتضار. نحن نُنكِر خاصية التفوق على كل تصميمٍ محدود، والذي هو شرط الروح المتجسدة. ونتيجةً لذلك، نفقد سيطرتَنا على الوسائل التي يمكِننا من خلالها أن ندرك على نحوٍ صحيح، وأن نحلَّ ولو بدرجةٍ أقلَّ بكثير، المشكلات الناتجة عن علاقتنا بالآخرين وبسياقاتنا. وللعثور على شيءٍ أفضل من المسافة المتوسطة في علاقتنا بالآخرين، علينا أن نكون قادرين على التجريب على أنفسنا؛ فللسعي من أجل التغيير في علاقتنا بالسياقات الجماعية للترتيب والإيمان، علينا أن نكون قادرين على السعي من أجل التغيير في علاقتنا بطبائعنا وعاداتنا الخاصة. ليس بوسعنا التأثير في عالمنا إذا ظَلِلْنا نحن أنفسنا غير متأثرين.

وبالتالي، لدينا هنا مصدرٌ ثالث للانقسام والتعاسة في تجربتنا، وعقبةٌ أخرى تعترض التحكُّم في الذات. إن القول بأنه يتعيَّن علينا أن نعتنقَ طبائعَنا وعاداتِنا، وأن تكون قادرين، من خارجها أو فيما وراءها، على زعزعتها وتحويلها، ليس بحل، بل هو مجرَّد اسمٍ لحلٍّ ما. وسيكون من الأهمية بمكانٍ تكوين فكرةٍ معيَّنة حول الذات باعتبارها أمرًا سياقيًّا، لكنها تسمو في الوقتِ نفسِه على السياق. وعلى أي حال، فسيكون من الضروري أيضًا أن نعيشَ بطريقةٍ معيَّنة، واضعين أنفسَنا بصورةٍ متعمدة تحت ظروفٍ تُضعِف سبل حماية العادة وتُزعزع مراوغات الطبع، مع توافر متفائل وصبور لما قد يأتي ووعي بأن ما يأتي قد لا يعدو كونَه إحباطًا وأسًى.

من الممكِن أن يدعم هذا العمل المتمثِّل في إعادة اختراع الذات بواسطة تنظيمٍ للمجتمع يمنَح المعدَّات والحماية للجميع، ويخفِّف قيود الاعتمادية والعجز ويُوهن ارتباكات الخوف. ويمكن أن تُلهمه ثقافةٌ أرست في القلب منها مثالًا من التعرضية المضاعفة التي تُقبل من أجل التحوُّل الذاتي والسُّمو الذاتي. وعلى أي حال، فليس بوسعنا الانتظار حتى يُنجز هذا العمل في الزمن الطويل للتاريخ؛ لأننا نعيش مرةً واحدة فقط، هي الآن.

الزمن التاريخي والسِّيري

هذه الأسباب الثلاثة للانقسام والتعاسة في تجربتنا تسمح باستجابة وتتطلبها. تتمثَّل الاستجابة في إعادة تنظيم المجتمع والثقافة في اتجاهٍ معيَّن. أما النتيجة، على أي حال، فليست حلًّا، على الأقل ليست حلًّا مُقنعًا، للفرد الذي يجب أن يعيش حياته ضمن المدى

القصير للسنوات المقسومة له؛ ومن ثَم فهي في أحسن الأحوال حلٌّ للجنس البشري خلال المدى البعيد للتاريخ.

وكون المشكلة الوجودية تسمح بوجود حلٍّ سياسي — إلى حد كونها يُمكن أن تُحل أصلًا — يظهر بأوضح صورة فيما يتعلق بثاني المجالات الثلاثة التي ناقشناها في هذا الفصل. كيف يمكِننا أن نبدأ بالتغلُّب على الصراع بين المتطلبات الممكنة لتوكيد الذات؛ أن نرتبط بالآخرين، ومع ذلك ألا ندفع — مقابل هذا الارتباط — ثمنًا يتمثل في الإخضاع وتَبدُّد الشَّخْصية depersonalization؛ أن نكون قادرين على التعاطي مع مجتمعٍ وثقافةٍ بأعيُنهما ومع ذلك ألا نُسلم إليهما قُدراتِنا للمقاوَمة والتفوق؟ وكيف نتصارع مع الناس الآخرين، كما يتعيَّن علينا أن نقوم به، حول الأشكال التي يجب أن يتخذَها مثل هذا التغيير من دون خَسَارة فُرصنا للتوصل إلى تسويةٍ معهم؟ لا يتأتَّى ذلك إلا بواسطة تغيير شروط خلفية الحياة الاجتماعية.

في بادئ الأمر، لا يبدو أن هناك أيَّ أجوبة يمكِن للفرد تقديمها، ضمن مدى حياته الخاصة، ردًّا على هذه الأسئلة، إلا أجوبة سياسية فقط، إلى حد وجود أجوبةٍ أصلًا. تتطلب هذه الأجوبة السياسية مراجعةً تراكميةً لشروط حياتنا معًا. وفي الجزء القادم من هذا الكتاب، سأناقش خصائصَ ومتطلباتِ مثل هذه الممارَسة المستمرة والمعممة للمراجعة الاجتماعية.

مع اقتراب المجتمع من إصلاحه وإعادة تخيُّله في الاتجاه الذي تُشير به هذه الممارَسة لاكتشاف الذات ومراجعة الذات، نكسب فرصةً أفضل للتعاطي من دون أن نستسلم، ولأن نرتبط بالناس الآخرين من دون التخلي عن توكيد الذات. ونتيجةً لذلك، لدينا أيضًا احتياجٌ أقلُّ للتشاجُر — التشاجر مع الآخرين — لكي نُصبِح أنفسنا.

إن تمكُّننا من مواجهة الأسباب الأخرى للانقسام والتعاسة في تجربتنا عن طريق إعادة تشكيل المجتمع والثقافة قد يبدو أقلَّ وضوحًا، ومع ذلك فهو بوسعنا.

ومن أجل أن يمتلك الفرد فرصةً أفضل لصياغة مجموعةٍ من روتينات السلوك والإدراك، والتي يمكِنه إعادة تنظيمها على الرغم من ذلك، عليه أن يعيش في مجتمعٍ يجعله آمنًا وقادرًا في الوقت نفسه، والذي يوسِّع فُرصَه للتجريب مع احتمالات الحياة، والذي يمنعه من تمثيل المتحدِّث بلسان نصٍّ لم يكتبه مطلقًا، وبالكاد يفهمه. عليه أن يعيش في ثقافة تنقلب ممارساتُها وخطاباتُها على أنفُسها، وتقصِّر المسافة بين إعادة إنتاج الموجود وإعادة تنظيمه.

ومن أجل أن يحافظ العقل على سيطرته على العالم الظاهر مع تحرير نفسه من اتحاد المدركات المألوفة مع المقولات المألوفة، يجب أن يعيش الفرد في ثقافة تُلغي بالتدريج تلك المقارنات الصارمة بين العلم والفن كجزء من جهدٍ أكثر عمومية لجعل الاختلافات بين طرق الاستقصاء نسبية، والتي تستخدم علمها وفنها لتعميق وصَقْل، وليس لقمع وتدمير، تجربتنا مع حقيقة الزمن والاختلاف. عليه أن يعيش في مجتمعٍ ملتزم بإثارة وتزويد قدرات التخيل لدى جميع أفراد الشعب، وليس في نخبة من الرؤيويين visionaries وحدَهم.

وعلى أي حال، فإن الحلول المتعلقة بمشكلات انقسامنا وتعاستنا، والتي تتطلب إعادة التشكيل الطويلة المدى للمجتمع والثقافة، ليست حلولًا على الإطلاق، بمعنًى ما؛ فهي تحدث في الزمن التاريخي، أما نحن فنعيش في الزمن السِّيَري ونموت قبل أن تصبح أكثَر واقعية.

إن المقارنة بين الزمن التاريخي والسِّيَري — بين ما يمكن أن يحققه النوع والفرد — تُهدد بأن تُعيد ترسيخ التفاوت — ضمن العالم الإنساني — بين الطبيعة اللامبالية والإنسانية الهشَّة. ما الخير الذي يصيبنا عندما نطوِّر عالمًا، هو عالمنا الخاص، قادرًا على إثبات معانيه الخاصة على الخَواء، إذا لم يكن بوسعنا أن نفعل ذلك إلا على مقياسٍ زمني ليس هو مقياس الحياة الإنسانية؟ وإذا حاولنا تحويل أنفسنا إلى تلك الأدوات القُربانية sacrificial لمشروعٍ جماعي من التحوُّل، فنحن نخاطر بأن نصبح ليس فقط أعداءً لأنفسنا ولكن أيضًا أخطارًا تُحدِق بالإنسانية. أما الذات الحقيقية المتجسدة، بمصالحها الحَرونة وقيود الرؤية المفروضة عليها، فستقاوم، مستخدمة لمصلحتها الخاصة ادعاء الشهامة القُربانية.

يكمُن الجواب، إلى حد وجود جوابٍ أصلًا، في ترجمةٍ هي أيضًا نبوءة. يجب أن يترجم الفردُ الأملَ الجماعي إلى طريقةٍ للعيش في الزمن الحاضر. وعلى سبيل المثال، عليه أن يتعلم أن يتخيل وأن يُعامل الآخرين ككائناتٍ متجاوزةٍ للسياق وباعتبارهم الكائناتِ الأصليةَ المطلَقة التي يمكِنهم أن يُصبحوها. وفي وسط قتاله، عليه أن يسمح لنفسه بأن يُفتن ببعض هؤلاء الآخرين. عليه أن يثور ضد تقييدات العلم والفن، التي تتطلب وتؤذِن بتخيل ما لا تستطيع تقديمه حتى الآن؛ التسوية بين الآنيَّة الرؤيوية وبين التقصِّي السببي. عليه أن يتعامل مع التكرار كتحريضٍ على فعل ما لا يمكِن تكراره حتى الآن. وفي كل هذه الطرق، عليه أن يعيش للمستقبل — المستقبل الطويل للإنسانية ومستقبله الخاص

القصير— كطريقٍ محدَّد للعيش في الحاضر ككائنٍ لا يتحدَّد بالكامل بالظروف الحالية لوجوده.

نبوءات الفن

لدينا علامة على أن هذا الاتجاه لتغيير الوجود الفردي والجماعي ليس مجرد وَهْمٍ تأملي؛ وأن له أساسًا في نفس حقائق الوجود التي تمثِّل أيضًا مصادر انقسامنا الذاتي وتعاستنا؛ وهذه العلامة هي موقع الفن في حياتنا.

يمثِّل الفن وعدًا بالسعادة. ووفقًا لمحتواه ولمستوى أمله، فهو وعد بنوعَين مختلفَين من السعادة؛ سعادة التمام wholeness وسعادة الوضوحية resolution.

إن قطعةً فنيةً تراجيدية لا تُرينا طريقةً للتغلب على انقسامنا الذاتي، لكنها تُخبرنا بكيف، من خلال كِبَر الرؤية والعمل، يمكِننا أن نتمسَّك بكلا الجانبَين لكلٍّ من الانقسامات التي تكتنف تجربتنا. يمكِن لكلٍّ منا أن يُقاوِم أن يصبح نصف إنسان؛ يمكِن لكلٍّ منا أن يبقى كاملًا. أما القطعة الفنية الكوميدية فتَعِدنا بأكثر من التمام؛ التغلُّب على الانقسامات، ومصالحتها في حياةٍ متحوِّلة. وإذا كان بديل الفلسفة الدائمة الذي أجادِل لأجله في هذا الكتاب مبرَّرًا، فإن الكوميديا هي في الحقيقة أعمق أو أكثر حقيقيةً من التراجيديا.

وعلى أي حال، فلنَنسَ ما يتعلق بمحتوى القِطَع الفنية المحددة ولتنظر إلى شكلها فقط، وإلى ممارسة صُنع الفن والتعاطي معه، بأي صورةٍ كانت. ستَرَونَ إذن أن الفن بطبيعته ذاتها، وبغَض النظر عن الطبيعة التراجيدية لمحتواه، يجسِّد الأمل الأكبر — الأمل المتعلق بالوضوحية — ويحوِّل هذا الأمل إلى أحد أشكال الرؤية. وهو مُفعَم بالأمل حتى عندما يبدو يائسًا. وكل نوعٍ من الفن، وفقًا للوسط الذي يُنتَج فيه، مُفعَم بالأمل على نحوٍ مختلف.

تمثِّل الموسيقى نبوءةً تتعلق بقدرتنا على قَبول أنفسنا بتقبُّل التكرار وفي الوقت نفسه أن نجعل أنفسنا أحرارًا وعظماء بتحدي التكرار؛ وهي تعويذة، وابتهاج، وإثارةٌ ناتجة كليًّا عن ديالكتيك بين المتكرر والمتباعد في الصوت. يتوقف التكرار في الموسيقى عن أن يكون سجنًا؛ فيصبح، كما يجب أن يكون عليه في تجربتنا، شرط الجديد. وما يبدو كاستكشافٍ بعيد للتناغُم والتناشُز يعبِّر عن أملٍ يُعَد محوريًّا بالنسبة إلى إنسانيتنا.

وتمثِّل الفنون البصرية نبوءةً على قدرتنا على مصالحة تخيُّل العالم الظاهر للاختلاف وتتغيَّر مع اكتشاف البِنية الخفية، في حين أن موضوعها الجامع هو عمق السطح. إن

التعلق بسطح الأشياء أو خصائصها المُدركة وكذلك استقصاء هذا السطح، بتمثيل ما هو غائب وتخيُّل أنه تحول، هو ما نأمل في الحصول عليه من الفنون البصرية.

أما الفنون المنطوقة والمكتوبة فهي نبوءة على قدرة كلٍّ منا على الارتباط بالناس الآخرين من دون التخلي عن تجربته المتميزة وصوته الفريد. وحتى عندما تكون تراجيديةً في المحتوى، وتبدو يائسةً من الوضوحية، فهي تزوِّدنا بنوعٍ من الوضوح في صنعها.

إن ارتباط المؤلف أو المتحدث بالقُراء أو المستمعين يؤكِّد الأمل في أن تواصُلَهم يمكن أن يصبح أكثر من تبادُل الإسقاطات الذاتية وأوجه سوء الفهم المتبادلة؛ فبوسعه هو وهُم تجنُّب الاحتباس في الوعي الخاص بكلٍّ منهم.

ليس هناك مفهومٌ للحياة الإنسانية، يفشَل في فهم هذه النبوءات، ويمكِنه أن يُشبِه الحقيقة، وليس هناك مشروعٌ لتحويل الحياة الإنسانية يمكِنه أن يمتلك سلطةً تفشل في اقتراح كيف يمكِننا أن نبدأ في التعامل معها.

الفصل التاسع

المجتمع: الاختراع الأبدي للمستقبل

حتى الآن، لم نصل بالكامل إلى أن نكون تلك الكائنات التي لا تكتفي بتجاوز سياقاتها، لكنها أيضًا تصنع السياقات التي تُقِر وتغذِّي هذه المقدرة على تجاوز السياق. علينا أن نحوِّل أنفسنا إلى مثل هذه الكائنات، وفِعْل ذلك هو مهمة الديمقراطية. وبصورةٍ أكثر عمومية، فهو مهمة اتجاه الإصلاح، في المجتمع وفي الفكر، الذي فيه نقلِّص الفجوة بين أنشطتنا المحافِظة على السياق وتلك المحوِّلة للسياق. وعندما نتوغَّل بما فيه الكفاية في هذا الاتجاه، سنُنتِج الاختراع الدائم للمستقبل— أنماط المستقبل البديلة. إن العمل كأيديولوجيةٍ تشغيلية لمثل هذا المشروع هو المسئولية العملية الرئيسية للبراجماتية المتحرِّرة من أغلالها.

ولكي يكون مُثمرًا وواقعيًّا، يجب أن يرتبط هذا النشاط الإصلاحي بتطويرٍ حقيقي؛ تطوير يجسِّد المشروع الذي هو أقربُ شبهًا وإيذانًا بفكرة مثل اتجاه التغيير هذا — أي التغيُّر في الخصائص ذاتها لعلاقتنا بالسياقات المنظمة لكلٍّ من حياتنا وتفكيرنا. هناك مشروعٌ مثل هذا، تظل تعبيراته المؤسساتية والتصورية حافلة بحوادث التاريخ — تاريخ المؤسسات وتاريخ الأفكار. وهو غني بالغموض والارتياب. ويمكِننا أن نوجِّهه في اتجاهاتٍ إما أن تكون أكثر شمولًا وتجريبية وإما أكثر تقييدًا ودوغمائية،[١] ومحصلتُه هي النتيجة التي سنتمكَّن من إعطائها له، لكن مستقبلنا لم يعُد قابلًا للانفصال عن مستقبله.

يمكنك تسمية هذا المشروع بالتعاون التجريبي. وهو اليوم متجذِّر بصورةٍ أساسية في الشركات التجارية وفي المدارس — أفضل الشركات التجارية وأفضل المدارس. وعلى أي حال، فمتناوله يمتد إلى الخارج، إلى تنظيم السياسة والثقافة.

---

[١] dogmatic مؤكِّدة من غير دليل. (المترجم)

إن التعاون التجريبي هو طريقةٌ مشجِّعة على الابتكار لتنفيذ المهام العملية التي تتسِم بالخواص التالية، ضمن ملامحَ أخرى.

تتمثَّل الخاصية الأولى في تخفيف المقارنة بين الأدوار الإشرافية والتنفيذية. يُعاد تعريف المهام في أثناء تنفيذها، في ضَوء الفُرص والقيود المكتشَفة حديثًا.

وهناك صفةٌ ثانية، والمرتبطة بشكلٍ وثيق بالأُولى، وهي السلاسة النسبية في تعريف الأدوار التنفيذية نفسها. وليس هناك تعريفٌ تقنيٌّ صارم للعمل labor.

أما العلامة الثالثة فهي القدرة على نقل تركيز الجهد الجديد، بقَدْر ما يمكِن أن تسمح به القيود العملية، إلى حدود العمليات التي لا يمكِن تَكْرارها بسهولة لأننا لم نتعلم حتى الآن كيف نُخضِعها لصيغةٍ ما، وأيًّا كانت الخطوات المفاهيمية أو العملية التي يمكِننا تَكْرارها بصورة صِيَغية، فبوسعنا أيضًا — من حيث المبدأ — أن نجسِّدها في ماكينةٍ ما. نحن نُسرع الحركة بين ما يمكِن تَكْراره وما ليس في الإمكان تَكْراره بعدُ، باستخدام التضمين الميكانيكي للأول؛ لتوفير الزمن والطاقة للأخير.

هذه الخصائص الثلاث الأُولى تجعل من الممكن بالنسبة إلى التعاملات العملية بين الأطراف المكتنفة في التعاون التجريبي أن تجسِّد العلاقات بين الأجزاء المكوِّنة للمنطق العملي ذاته. إن التفكيك وإعادة التركيب التجريبي للمهام يُترجمان إلى تنظيم عمل كل اختلافات التحليل والتجميع. يرقى التعاون التجريبي لاعتباره نوعًا من الجهد المبذول لتحويل المجتمع مرآةً للتخيُّل.

يقترح الملمحان التاليان لهذه الممارسة طبيعة الاستعدادات الاجتماعية الأكثر أهميةً لطرق عملها.

ثمَّة خاصيةٌ رابعة، هي الرغبة في تجميع وتركيب superimpose التعاون والمنافسة في المجالات نفسها. وفي ظل نظامٍ للمنافسة التعاونية، على سبيل المثال، يتنافس الناس من بعض النواحي، في حين يتشاركون في تجميع الموارد، أو الأفكار، أو الجهود في نواحٍ أخرى. ونتيجةً لذلك فهم يُلطِّفون، حتى إذا لم يكن بوسعهم قهر، التوتُّر بين اقتصادات الحجم الكبير ومرونة المبادرة.

وهناك إشارةٌ خامسة تتمثَّل في مَيْل المجموعات المكتنفة في التعاون التجريبي إلى إعادة ترجمة مصالحها وهُوياتها الجماعية في أثناء تقدُّمها — ولتوقع إعادة ترجمتها — بدلًا من أخذها كما هي.

وهنا مقاربةٌ للعمل الجماعي، والتي لا يمكن لمصنع الدبابيس الذي يعمل وفق طريقة سميث Smithian، أو الإنتاج الكَمي الفوردي Fordist تمثيلها على نحوٍ كافٍ. ومن موضع الأفضلية لمنظور فُرص الإنتاج التي تُنوِّر هذه المقاربة، يمثِّل مصنع الدبابيس السميثي وخط التجميع الفوردي اختلافاتٍ محدودةً ومقيدة، لا يمكن تبريرها سوى تحت بعض الشروط التي تتسم بكونها غير متوافقة بصورةٍ متزايدة مع شروط الابتكار — الاقتصادات الموجهة والمجتمعات والثقافات التي تُوجَد فيها.

إن الأسس الأكثر ألفةً لهذه المجموعة من الممارسات اليوم هي الشركات والمدارس المتقدمة الكثيفة الاستخدام للمعرفة؛ فمنها نتوقع التجديد والثروة على نحوٍ متزايد. وتَعِدُ الشبكة العالمية التي بدأَت تشكيلها بأن تصبح القوة المهيمنة في الاقتصاد العالمي. وبرغم ذلك، تبقى مثل هذه الطلائع مرتبطة — على نحوٍ ضعيف — ببقية الاقتصاد والمجتمع؛ فحتى في أغنى البلدان، تبقى الأغلبية الواسعة من الناس مُبعَدة عنها ولا تمتلك فرصةً مأمولة للالتحاق بها. وفيما يتعلق بحيويتها، تعتمد الطلائع على الظروف الخاصة — على سبيل المثال، تقاليد العمل الخاصة بالحِرَف المستقلة أو المواهب التعليمية الرفيعة، وتنظيم المجتمع، والحكومة الجيدة — التي تفتقر إليها معظم أجزاء العالم.

إن الأداتَين العظيمتَين المتوافرتَين لتعويض النتائج غير المتساوية والاستبعادية للانقسامات بين هذه الطلائع وبين الحاميات الاقتصادية والاجتماعية التي تحيط بها — إعادة التوزيع التعويضية من خلال الضريبة والنقل والدعم السياسي للملكية والشركات الصغيرة المرتكزة على العائلة — غير كافيتَين؛ فهما تُوهنان انقسامًا لا يمكِنهما إعادة صنعه أو استبداله. ويتمثَّل عملهما في أنسنة ما يُفترَض أن يكون حتميًّا. وهما تتركان المجتمع منقسمًا؛ فتُحرم الجماهير الواسعة من الرجال والنساء العاديين الترتيبات والهبات التي يمكِن أن تطوِّر وتستغل طاقاتهم.

ما المطلوب للتغلب على هذا الانقسام، بدلًا من مجرد مقاومة بعض نتائجه، بصورةٍ ضعيفة وانتقائية؟ نحتاج إلى الاعتراف بأن هذه التجريبية المتقدمة هي ببساطة النسخة الأحدث والأكثر تطرفًا من مدًى أوسعَ من القدرات التعاونية والتجريبية؛ فقد أصبح النجاح العملي للأمم يعتمد بصورةٍ متزايدة على امتلاكها وتوليدها.

تبدو بعض البلدان ناجحةً في كُلٍّ من الترتيبات المرتكزة على السوق وتلك التي توجِّهُها الحكومة. وهي تُظهِر قدرةً على التحرك بين هذه الترتيبات وَفْق ما تتطلب الظروف أو تقترح، كما لو كانت النماذج المؤسَّساتية التي تتبنَّاها، وتنبذها، وتدمجها هي

الأقنعة العديدة التي يمكِن ارتداؤها وفق المناسبة. أما البلدان الأخرى فقد أساءت تدبير كلٍّ من المقاربات الموجَّهة من قِبل الحكومة وتلك المرتكزة على السوق، ولم تتمكَّن من معالجة حالات فشلها في أحد هذيَن الاتجاهَين بالتحرك في الآخر.

إن النزاعات المؤسَّساتية والأيديولوجية المألوفة خلال القرنَين الأخيرَين، بتركيزها من دون هوادة على الدولة والسوق كركنَين أساسيَّين متعارضَين للتنظيم الاقتصادي والنمو الاقتصادي، تفشل في التقاط أمرٍ مهم يتعلق بمتطلبات تحقيق نجاحٍ عملي من الحياة الاجتماعية. وما تفشل في التقاطه يتحول إلى جدال حول شروط وفوائد الاختراع الدائم للمستقبل.

تتسم بعض أنظمة التعاون بكونها أكثر تقبُّلًا للإبداع — الثقافي والتقني والاجتماعي والتنظيمي — من غيرها. وهي تُلطِّف التوتُّر الموجود حتمًا بين مقتضيات التعاون والإبداع، والذي يتسم بكونه مركزيًّا ومتغلغلًا في كل الأنشطة العملية، بما في ذلك إنتاج وتبادُل السلع والخدمات. وما التعاون التجريبي الذي وصَفْناه في جزءٍ سابق إلا خطوة في اتجاهٍ ما، ومجموعةٌ ثانوية من مجموعةٍ مفتوحة أكبر من الممارَسات التي تقلِّل التدخل بين أولويات التعاون والإبداع المعتمِدة بعضها على البعض الآخر بشكلٍ متبادَل.

هناك بعض طرق تنظيم المجتمع والتعليم تحبِّذ التحرك في هذا الاتجاه بينما تثبِّطه طرقٌ أخرى. ومن خلال المساعدة على التوفيق بين مقتضيات التعاون والإبداع، فهي تمكِّن المجتمعات أيضًا من تغيير اتجاهها — وفقًا للظروف — بين التوجُّهات المختلفة المؤسَّساتية وتلك المتعلقة بالسياسات، مع قَدْرٍ مماثلٍ من النجاح. ليس هناك مجتمعٌ محكوم عليه بالبقاء في مستواه الحالي من الوضع غير المواتي نسبيًّا، والمتمثِّل في امتلاك ونَشْر القدرات التي تُتيحُها مثل هذه الممارَسات. من الممكِن أن يقوم كلُّ مجتمعٍ بإعادة تنظيم نفسه لإتقانها بصورةٍ أكثر اكتمالًا، وكذلك جَنْي فوائدها.

لنتدبَّر الحالاتِ الثلاثَ التالية، وكلٌّ منها غنيٌّ في المحتوى والنتيجة المؤسَّساتية، التي تساعد المجتمعات على تحقيق مثل هذه السيادة، والتي تنشُر على طول تجربتنا الاجتماعية قوةً من المراجعة والتجاوز. وهي تمثِّل في الوقت نفسه متطلَّبات وخصائص تجريبية ديمقراطية معممة. وهي ليست مجرد القاعدة الاجتماعية لتقوية ونشر التعاون المشجِّع على الابتكار؛ فهي أيضًا الأدوات المفضَّلة لجوابٍ سياسي للمشكلة، التي ناقشناها في الفصل السابق من هذا الكتاب، والمتعلقة بالصراع بين المتطلبات المُمكنة لتأكيد الذات. والتي بفضلها يمكِننا أن نتمنى أن نطوِّر أشكالًا من الحياة الاجتماعية تسمح لنا بالارتباط

بالآخرين بصورةٍ أفضل من دون أن نتبرأ من أنفسنا، وبالمشاركة في مجتمع وفي ثقافةٍ ما من دون الاستسلام لهما.

ثمَّة شرطٌ أوَّل يتمثل في تجنُّب التفاوت المتطرف للفُرص، والاحترام، والاعتراف، بالإضافة إلى الإصرار المستمر على المساواة في الموارد أو النتائج. ومن الأقَلِّ أهميةً أن يكون الفرد قادرًا على تحسين حظه (أو رؤية أطفاله يُحسِّنون حظوظَهم) من كَون بِنية التقسيم والتراتُب الاجتماعي لا تُقدَّر سلفًا وبصرامة كيف يمكِن للناس أن يعملوا معًا. وما يهم هو أن يكون النص الاجتماعي والثقافي الموجه لمقاربة التعاون قابلًا للمراجعة. إن وجود مجالٍ للمناوَرة في مهمة العمل الجماعي هو ما يهمُّ أكثر.

سيتطلَّب هذا الهدف تقييد الانتقال الوراثي للأفضلية الاقتصادية والتربوية عَبْر العائلة. وبالإضافة إلى ذلك، فسيكون غيرَ متوافقٍ مع مريتوقراطية[٢] متجذِّرة ومتطرِّفة، تمنح الأفضلية لتراتُبيةٍ واحدة من المواهب، وتركِّز الفوائد على أولئك الذين يرتقون في هذه التراتُبية.

إن المساواة في الفرص ستكون قليلةً للغاية؛ فقد تكون متوافقة، على سبيل المثال، مع مريتوقراطية تمنع القرارات الواسعة النطاق فيما يتعلق بقرارات الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي تُخضِع المجتمع لحكم نخبةٍ مريتوقراطية. أما المساواة في الظروف، حتى عند اختزالها لمبدأ احتمال أوجه التفاوت الذي يفيد الوضع الأسوأ، فستكون أكثر من اللازم؛ فستمنح أولويةً غير مستحقَّة لهدفٍ هو في الحقيقة ثانوي. إن المغزى هنا هو أن نجعل أنفسنا، بشكلٍ منفرد وبصورةٍ جماعية، أكبر وأكثر حرية، بإبعاد أوجه التفاوت المتطرفة والمتحصنة لأنها تعترضُ سبيل المبادرات التي نَرفع من خلالها أنفسنا إلى الأعلى.

لا يجوز السماح بوجود تراكُم لأوجه التفاوت المتحصِّنة — سواء فيما يتعلق بالفرص والموارد أو بالاحترام والاعتراف — والذي تتمثَّل نتيجتُه في إنكار أي مجموعة أو صنف من المناسبات ووسائل العمل والارتباط (مبدأ الوكالة). وبالإضافة إلى ذلك، يجب ألا تُترك أي قدرةٍ فرديةٍ منتقصة للعمل والوكالة من دون جهدٍ تعويضي من قِبل المجتمع للاهتمام بالضعف وبالضعفاء، ليس فقط بانتقالات المال، ولكن أيضًا بالرعاية الشخصية. يجب

[٢] meritocracy: المريتوقراطية نظامٌ يُختار فيه الأفراد ويُرَقَّون على أساس كفاءاتهم وإنجازاتهم ليس إلا. (المترجم)

جعل الناس مسئولين عن الاهتمام بعضهم ببعض (مبدأ التضامن)، وعلينا أن نرفع شبكة التقسيم والتراتُبية الاجتماعية التي تُلقي بثقلها على علاقاتنا بعضنا ببعض.

هناك شرطٌ ثانٍ يتمثَّل في تحسين قدرات الرجال والنساء العاديين، سواء بوقايتهم ضد القمع الحكومي أو الاجتماعي، أو بمنحهم مُعدَّاتٍ تعليمية واقتصادية. يجب ألا يعتمد منح مثل هذه المُعدَّات على تقلُّد وظائفَ معيَّنة أو أداء أدوارٍ بعينها. ومن الممكِن أن يتضمن، على سبيل المثال، المطالبة بالتعليم المستمر، في كُلٍّ من القدرات العملية والمفاهيمية العامة والمهارات المتخصِّصة، بالإضافة إلى حدٍّ أدني من رأسمال الموارد الأساسية أو ميراثٍ اجتماعي.

إن التعليم الذي يُعِد الفرد لكُلٍّ من الفعل والمقاوَمة، والذي يدعم تقدُّم التعاون المشجِّع على الابتكار يمتلك ملامحَ مميزة؛ فهو تحليليٌّ وعويص، بدلًا من كَونه مثقِّفًا informative فقط، وانتقائي بدلًا من موسوعي، وتعاوني بدلًا من فرداني individualist أو مستبد، وديالكتيكي (أي يتقدم بواسطة تبايُن وجهات النظر) بدلًا من قانوني canonical. يجب أن تتحدَّث المدرسة عن المستقبل بدلًا من التحدث نيابةً عن المجتمع أو الحكومة، ويجب أن تتعرَّف في الطفل على النبي المعقود اللسان، وأن تُنقِذه من عائلته، وطائفته، وزمانه.

ستحتاج أي مجموعة من الترتيبات المتعلقة بضماناتِ حماية القدرات وبمصادر تحسينِ القدرات إلى أن تُعفَى من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد؛ على سبيل المثال، عَبْر أن تكون متحصِّنة دستوريًّا. وعلى أي حال، فبعض أشكال الاستثناء ستكون مصلبةً للمجتمع بصورةٍ أكبر بكثير من غيرها؛ علينا أن نفضِّل تلك التي تصلِّبه بأقلِّ قَدْرٍ ممكِن، تاركين الانفتاح الأوسع للتجريب والاختراع.

أما الشرط الثالث فهو أن نُوسِّع — في الحياة الاجتماعية — تعرُّضيَّة كُلِّ الترتيبات والممارَسات للتحوُّل التجريبي (مبدأ المراجعة).

قد يختلف أحد الأنظمة الاجتماعية والثقافية عن الآخر في الدرجة التي يمنع بها نفسه من التحدي والتغيير، مما يُطيل المسافة بين الخطوات العادية التي نقوم بها ضمن إطارٍ مؤسَّساتي وأيديولوجي لا ندركه على نحوٍ جيد، وبين الحركات الاستثنائية التي نتحدى بواسطتها ونغيِّر قطعًا من الإطار. وكلما ازداد مثل هذا النظام تجذُّرًا، وكلما زاد إخفاؤه لنفسه كشيءٍ طبيعي بدلًا من شيءٍ صنعناه بأنفسنا؛ زاد كونُه قَدَرًا مزيفًا. تتمثل النتيجة العملية في تكبير درجة اعتماد التغيير على الأزمة، مما يستعبدنا لخلقنا الجماعي الخاص.

من مصلحتنا أن نتحرَّك في الاتجاه المعاكس، بتَبنِّي الممارَسات والمؤسَّسات التي تقصِّر المسافة بين حركاتنا المحافِظة على السياق وتلك المحوِّلة للسياق، وتقليل اعتماد التحول على الصدمة وتبديل طبيعة بِنَى المجتمَع والثقافة. ينطبق هذا الاهتمام بقوة وأسبقية خاصة على ترتيباتنا السياسية؛ فهي تضع الشروط التي نُراجِع بناءً عليها كل الترتيبات الأخرى، ونُراجع شروطها الخاصة بالمراجعة والتنقيح.

يجب أن تتضمَّن الممارسة التنقيحية أيضًا ابتكارات في التنظيم القانوني-المؤسَّساتي لكُلٍّ من اقتصاد السوق والمجتمع المدني الحر. إن الأنظمة المختلفة للملكية الخاصة والاجتماعية يجب أن تتعايش تجريبيًّا ضمن الاقتصاد الإقليمي نفسه، أو الوطني، أو العالمي. ويجب أن تكون العوامل agents الاقتصادية حرةً بقَدْر الإمكان للتحرك بين الأنظمة وفقًا لطبيعة مشروعها.

من بين علامات النجاح في إنجاز هذه الشروط الثلاثة، وأكثرها مباشرةً فيما يتعلق بالثالث، أننا سنكون قد قلَّلنا اعتماد التغيير على الأزمة، ووصَلْنا بالمجتمع والحياة ذاتها إلى مستوًى أعلى من الوعي والشدة من دون تحريض الكارثة.

ليست هذه مجرد الشروط المفضَّلة للقدرات المميزة التي أطلقتُ عليها اسم التجريبية أو التعاون المشجع على الابتكار؛ كما يجب ألا نثمِّنَها لمجرد أنها تعزِّز التقدم المادي، وتساعد على رفع أعباء الفقر، والعجز، والكدح التي تستمر في إرهاق كاهل البشرية. على أحد المستويات، هي تشكِّل جزءًا من أساس تقدُّمنا في إعطاء جوابٍ سياسي وجماعي للصراع الأساسي بين المتطلبات المُمكنة لتأكيد الذات. وعلى مستوًى آخر، فهي تدعَم الثقافة العامة لديمقراطيةٍ مُحبةٍ للاستطلاع، والتي تمتلك داخلَها مخاوف وطموحات البراجماتية المُتحرِّرة أفضل فرصة للازدهار. وهي ترفع الإنسانية البسيطة إلى أعلى، مما يزيد قدرتَنا على اكتشاف الضوء في العالم الغامض للأمور العادية، واكتشاف العبقرية البنَّاءة في قدرات الرجال والنساء العاديين.

وعلى أي حال، فهي لن تعمل ذلك تلقائيًّا، وبالضرورة فهي لن تفعل ذلك إلا إذا اقترنَت هذه الترتيبات والشروط مع تطويرِ مؤسَّسات، وممارَسات، وروح سياسةٍ ديمقراطية مُفعمَة بالطاقة. وسيتم تنظيم مثل هذه السياسة لتفضيل الحل السريع للطريق المسدود، والاشتباك المستدام للمواطنين، والاختبار الموسَّع، في أماكنَ وقطاعاتٍ بعينها، لبدائل الحلول السائدة في الحياة الوطنية، وتعميم ضَربٍ من الميراث الاجتماعي الذي يضمن الوصول إلى الهبات والحصانات المحسِّنة للقدرات، والتحطيم الموجه لأي

حالاتٍ من الضرر والاستبعاد المتجذِّر الذي لا يستطيع الناسُ الهروبَ منه بواسطة أنواع المبادرة الاقتصادية والسياسية المُتوافِرة لديهم.

يجب أن يحدث تعميقُ الديمقراطية الآن على مقياسٍ عالمي. في عالمٍ من الديمقراطيات، تتمثل قيمة الاختلاف بين الأمم وقيمة السيادة الوطنية في تطوير القدرات والإمكانات المحتمَلة للإنسانية في الاتجاهات المختلفة. ليس الأمر أنه ليس هناك شكلٌ طبيعي للحياة الإنسانية فقط؛ فليست هناك أيضًا صيغةٌ مؤسساتية وثقافية محدَّدة لأي ديمقراطية، أو اقتصاد للسوق، أو ثمَّة مجتمع مدني حُر؛ وبالتالي، يجب على الدول القومية والمجتمعات الإقليمية للعالم أن تصبح أدواتٍ للتخصُّص الأخلاقي ضمن الإنسانية.

نحن نُواجِه تناقُضًا مزدوجًا في بناء مثل هذا النظام العالمي؛ فمن ناحية، نحن نحتاج إلى الاختلاف من أجل التماثُل. إن تطويرَ إنسانيةٍ مشتركة يتطلب تقوية، وليس إضعاف التجارب الوطنية، ودون الوطنية، وفوق الوطنية المتباعدة. إن الخطر الذي يجب أن نخشاه أكثر من غيره ليس الاختلاف الحقيقي، المفتوح للتجريب والمساومة، بل الرغبة العاجزة والغاضبة في الاختلاف في مواجهة اضمحلال الاختلاف الفعلي بين الأمم. ومع اقتراب الأمم من أن تكون متشابهةً في التنظيم والتجربة، فقد تكره بعضها البعض لدرجة أكبر بسبب الاختلاف الذي ترغبه والاختلاف الذي فقدَته؛ وبالتالي فإن منحَها أدوات الأصالة الجماعية يمثِّل إحدى أكبر مصالح الإنسانية.

ومن الناحية الأخرى، فنحن نحتاج إلى التماثل من أجل الاختلاف. إن القدرة على صنع الاختلاف على أساس حقوق الفرد والتمكين الديمقراطي، وليس على أساس التقاليد المتحجرة — فصُنع الاختلافات التي نخلُقها يهمُّ أكثر من تلك التي نرثُها — قد تتطلب من المجتمعات المعاصرة عبور بوابةٍ مشتركةٍ من الإبداعات المدقرِطة democratizing والتجريبية في تنظيم السياسة، والاقتصاد، والمجتمعات المدنية. وفي كل من مناحي الحياة الاجتماعية، نجد في العالم الآن مدًى ضيقًا من الخيارات المؤسَّساتية المتوافرة — وهي طرقٌ مختلفة لتنظيم الدولة أو الشركة، أو العائلة، أو المدرسة. وهذه الذخيرة المؤسَّساتية هي قَدَر المجتمعات المعاصرة؛ ويعني تكبير هذه الذخيرة أن نثورَ ضد القَدَر.

وللبَدْء من حيث نحن، على أي حال، تتمثَّل مهمتُنا الأُولى في تطوير مؤسَّسات وممارَسات الديمقراطية المفعَمة بالطاقة، واقتصاد سوقٍ مدقرط، ومجتمعٍ مدني منظم ومستقل، وهباتٍ تعليمية واقتصادية للفرد تمكِّنه من المقاومة بالإضافة إلى العمل. إن الإصلاحات القادرة على إحداث هذا التأثير قد تبدو متشابهة في تشكيلةٍ واسعةٍ من البلدان

التي قد تُفعَل فيها. ومع ذلك، فمن بين تبريراتها أن تسهِّل التباعد اللاحق والأكثر تطرفًا، على أساس الحقوق والهبات الفردية، والسياسة الديمقراطية، والتجريب المعمم.

ليس هذا برنامجًا للتعددية المفرِطة لأشكال الحياة؛ فهو يعتنق قيمة الانفتاح لكنه يُنكِر وَهْم الحياد؛ وبالتالي فهو يُنكِر التمييز غير المشروط بين الحق والخير. وهو يرغب في نظامٍ عالمي من شأنه جعل العالم أكثر أمنًا للديمقراطية والتجريبية، ويحتوي، ويوازن، وفي النهاية يقوِّض كل القوى المهيمِنة. وهو يعرض نظامًا للتجارة العالمية، يختار — كهدفه التنظيمي — التوفيق بين المسارات البديلة للتنمية الوطنية ضمن اقتصادٍ عالمي مفتوح بدلًا من تحقيق الحد الأقصى من التجارة الحرة. وهو يرفُض مبدأً لبناء اقتصادٍ عالمي يترك السلع ورأس المال حرةً في أن تجوب العالم، وبرغم ذلك يسجُن العمال داخل الأمم أو ضمنَ مجتمعات الدول القومية المتجانسة نسبيًّا.

وهو يُصِر على أن رأس المال والعمال يجب أن يفوزا معًا، في خطواتٍ صغيرةٍ متزايدة، بالحق في عبور الحدود الوطنية. وهو يرى أن حرية انتقال العمال هذه هي الأقوى من بين جميع قوى المساواة، وأنها تمثِّل ركنًا أساسيًّا للحرية الفردية؛ ضمان أن يكون الفرد قادرًا على الهروب من الأمة التي اتُّفق وأن وُلد فيها وأن ينضم إلى أمةٍ أخرى.

ويرغم التزامه بالتنمية عَبْر الاختلاف، يلتزم هذا العرض برؤيةٍ معيَّنة؛ فهو يربط رؤيتَه بأقوى المصالح المادية الأخلاقية للإنسانية، وهو يسعى إلى تعزيزها من خلال مجموعةٍ مفتوحة لكنها مشروطة من التجارب الجماعية في الحياة الوطنية. وهو يؤيد الليبراليين والتقدُّميين الكلاسيكيين ضد الليبراليين والديمقراطيين الاجتماعيين المعاصرين في ناحيتَين حاسمتَين ومرتبطتَين.

أولًا: ففَوق المساواة هو يثمِّن العظمة — تحسين قدرات وتجربة الإنسانية العادية والإكثار ضمن الإنسانية من الشخصيات وأشكال الحياة القوية والمتباينة. أمَّا الأشكال المتغايرة البطولية والأرستقراطية للتحكُّم في الذات — خداع الذات وهزيمة الذات بالإضافة إلى تلك القمعية — فيجب أن يُعاد اختراعُها خلال عملية «دقرطتها». تعمل أوجُه عدم المساواة المتطرِّفة والمتجذِّرة على بناء حاجزٍ يعترض هذا الانتشار للسلطة، والفُرص، والشدة. وعلى أي حال، فإن السعي إلى تسويةٍ جامدة للظروف يمثِّل بديلًا مؤسفًا لهذا الاستغلال للطاقة ومثل هذا التوسيع للشخصية.

ثانيًا: هو يرفُض تقييد طموحاته إلى تخفيف، من خلال الاستحقاقات الاجتماعية وإعادة التوزيع التعويضي، تأثيرات الترتيبات الاجتماعية الراسخة في عدم المساواة والاستبعاد.

وهو يُصِر، بنيَّة إعادة البناء، على إعادة دخول مناطق إعادة تنظيم السياسة والإنتاج التي سرعان ما تخلَّت عنها الديمقراطية الاجتماعية للقرن العشرين. وبهذا المعنى، فهو يتشارك تصميم الليبراليين الكلاسيكيين على دفع مشروعهم إلى الأمام من خلال إصلاح الممارَسات والمؤسَّسات. وعلى أي حال، فهو يُصِر على عدم كفاية، ليس البرنامج المؤسَّساتي الليبرالي الكلاسيكي فقط، ولكن أيضًا وصف المؤسَّسات والتغيير المؤسَّساتي الذي تَشَارَكَه الليبراليون والاشتراكيون. ويرى أن مهمته تتمثل في تخطيط اتجاهٍ ما، يتحدَّد بالتغيير التراكُمي والتدريجي، بدلًا من تزويد مخطَّط — أو توجيه — يُصبِح بعيد المدى بفعل استمرارية تجارِبه وليس بفعل فجائية وسَعَة تأثيره.

وبالإضافة إلى ذلك، فهو يضغط على كُلٍّ من جانبَي العلاقة الديالكتيكية بين إصلاح مؤسَّساتنا ومراجعة مفاهيمنا، مما ينقلنا إلى وجهةِ نظرٍ أخرى للديمقراطية، ويشكِّل جزءًا من وجهةِ نظرٍ أخرى حول أنفسنا.

لا يمكِننا تحقيق ديمقراطيةٍ متعمِّقة ضمن عولمةٍ مُعادٍ توجيهُها إذا واصَلْنا الاعتقادَ بأن خلق الاختلاف هو المشكلة وليس الحل، أو القبول بفكرة أن السياسة الصغيرة تُساعِد الناس الكبار. ولا يمكِننا، على أي حال، أن نصل إليها من خلال التفاني النظري لبرنامجٍ شامل للإصلاح المؤسَّساتي. ولا يمكِننا أن نحقِّقه سوى من خلال إعادة التفسير المقنعة للمصالح المُعترَف بها.

إن المصلحة الأقوى في كل أنحاء العالم، في أفقر البلدان وكذلك في تلك الغنية، هي مصلحة الحشود الهائلة من الناس الذين يتطلعون إلى قَدْرٍ متواضعٍ من الازدهار والاستقلالية، والذين يحلُمون بكُلٍّ من عملٍ صغير وذاتٍ أكبر. هل يمكِن إعادة توجيه هذا الاشتياق عن طريق تحويل أدواته المعتادة في مؤسَّسات المجتمع وخُرافات الثقافة؟ يمثِّل هذا في كل مكانٍ السؤال الأهم الذي يُواجِه التقدُّميين.

ليس بوسعهم الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب إذا كانوا يُصِرُّون على دمج الراديكالية النظرية حول إعادة التوزيع مع المحافظة conservatism العملية فيما يتعلق بالمؤسَّسات. ولا يمكِنهم الإجابة عنه بالإيجاب إلا بواسطة اكتشاف كيفية إعادة تنظيم السياق العملي لحياتنا بطرقٍ من شأنها أن تفتح ترتيبات وافتراضات المجتمع على التحدي والتغيير من دون مساعدةٍ من الأزمات والكوارث. ليست القضية المشتركة بين التجريبية الديمقراطية والبراجماتية المردكلة هي أنسنة المجتمع؛ بل هي تأليه الإنسانية — في حياة الفرد، وكذلك في تاريخ النوع.

الفصل العاشر

السياسة الديمقراطية كضدٍّ للقَدَر

التجريبية الديمقراطية

يتطلب الاختراع الدائم للجديد أن نقصِّر المسافة بين الحركات المألوفة التي نقوم بها ضمن عوالمنا الاجتماعية، وبين الحركات العَرَضية التي فيها نُعيد صنع قِطَع هذه العوالم، كما يتطلب أن نقلِّل اعتماد التحول على الأزمة، بجعل التغيير أمرًا متضمنًا في الحياة الاجتماعية وإضعاف تأثير ما جاء من قبل على ما يأتي لاحقًا. وهو يفترض أنه حتى من دون التحريض الناتج عن الصدمة، يمكِننا جعل تجربتنا اليومية أكثر شدةً حتى ونحن نُحسِّن سلطاتنا.

من السهل أن تنظِّم مجموعةً من الناس عن أن تبعَثَ فيهم الحياة. وليس الطموح الأكبر للسياسة هو المساعدة على تنظيمهم، بل المساعدة على بعث الحياة فيهم.

وفي أثناء مواصلة هذا البرنامج، ثمَّة مجموعة من الممارسات تمتلك الأولوية على كل المجموعات الأخرى؛ ممارساتنا السياسية؛ فهي تضع شروط المُراجعة، وتلك الخاصة بمُراجعة شروط المُراجعة، لكل ممارساتنا الأخرى. إن شكل الحياة السياسية لشعبٍ ما، والتي تتناسب مع البرنامج، ومع هدفه الملهِم المتمثِّل في جعلنا أكثر ربانية، يجب أن يكون شكلًا يحرِّر نفسه من معارضتَين فكريتَين مألوفتَين.

إن المُغايِر الأول الذي نحتاج إلى التغلُّب عليه يُعارِض السياسة الروتينية والثورية. من شأن السياسة الثورية أن تُغيِّر الترتيبات المؤسَّساتية والفرضيات الأيديولوجية للمجتمع، بناءً على رغبة الزعماء الرؤيويين والأغلبيات الكادحة، في ظروف الأزمات الوطنية. أما السياسة الروتينية فتُعيد توزيع الموارد المادية والرمزية ضمن إطارٍ مؤسَّساتي وأيديولوجي تتركه دون تَحدٍّ، من خلال التسويات المتعلقة بالمصالح وبالرؤية، التي

يتوسط فيها السياسيون المحترفون، في ظل ظروفٍ لا يعكِّر صَفْوها خطرٌ اقتصادي أو عسكري جسيم.

إن فكرة السياسة الثورية، على أي حال، هي مجرد خرافة أو على الأقل حالة مقيدة، وهي ملطَّخة بإجحاف النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية التي وفقًا لها، فإن الترتيبات المؤسَّساتية والأيديولوجية للحياة الاجتماعية تكون أنظمةً غير قابلة للتجزئة، والتي تبقى أجزاؤها المنفردة أو تسقط معًا. ولو كان هذا الإجحاف مُبررًا، لكانت الحياة السياسية لشعبٍ ما مقتصرةً على التلاعُب الإصلاحي عندما يجحد غياب الأزمة فرصة التغيير الثوري.

وبفكرتها الخيالية لتغيير الكل، تُصبِح فكرة السياسة الثورية في الممارسة العملية عذرًا لنقيضها؛ أنسنة نظامٍ لم نعُد نعرف كيف نُعيد تخيُّله أو كيف نُعيد صُنعه. في المجتمعات المعاصرة، يتمثَّل الشكلان الرئيسيان لهذه الأنسنة في إعادة التوزيع التعويضي — من خلال نظام الضريبة والنقل وإضفاء المثالية على القانون — كمُستودَعٍ للمبادئ اللاشخصية للحق وللسياسات الموجهة للمصلحة العامة. إن التغيير الحقيقي في بِنْية الترتيبات والفرضيات التي تشكِّل صراعاتنا حول مصادر السلطة السياسية، ورأس المال الاقتصادي، والسلطة الثقافية التي نصنع بواسطتها الحاضر ضمن المستقبل هي دائمًا تغيير للجزء؛ وبالتالي فإن السياسة الثورية الحقيقية هي الإصلاح الثوري.

صحيح أننا نلاحظ في كل الحكومات الحديثة تعاقُب لحظات إعادة التأسيس refoundation وفترات التطبيع. وفي تاريخ الولايات المتحدة، على سبيل المثال، كانت لحظات إعادة التأسيس هي إقامة الجمهورية المستقلة، والحرب الأهلية وآثارها، وحقبة الكساد الاقتصادي والحرب العالمية في منتصف القرن العشرين. وعلى الرغم من هذا، فإن إيقاع التسخين والتبريد ليس من الحقائق الطبيعية حول المجتمع، بل هو أحد نواتج الطريقة التي تقوم بها المؤسَّسات، والممارَسات، والأفكار بتنظيم العلاقة بين التكرار والابتكار في الحياة السياسية لشعبٍ ما.

فشلَت تمامًا جميع الحكومات القديمة والحديثة، بما فيها الحكومات الديمقراطية، في سلب النظام الاجتماعي والثقافي من مظهره الكاذب للضرورة الطبيعية، وفتحَته عَنوةً لقدراتنا على إعادة التجميع والترميم.

وقد أسَّسَت، على سبيل المثال، رابطةً مبالَغًا فيها وغير ضرورية بين حماية الأفراد ضدَّ القمع الحكومي أو الخاص وبين عزل الحياة الاجتماعية الراسخة ضد التحدي

التجريبي والمُراجعة. وإلى هذا المدى، فقد ساعدَت على خلق تناوُبٍ بين التسخين والتبريد سنتعرف لاحقًا عليه بالخطأ على أنه خاصيةٌ يتعذَّر استئصالها للتاريخ.

نحن في حاجة إلى «لخبطة» فئتَي الإصلاح والثورة، وما يجب أن نحتاج إليه هو شكلٌ من الحياة السياسية التي تمكِّننا من تغيير كل شيء في الحياة الاجتماعية، واحد في كل مرة. قد يكون ذلك تدرُّجيًّا gradualist في طريقته، ومع ذلك فهو ثوري في نتيجته. وهو يُنتِج تمديدًا وانحناءً لانهائيَّين يستغنيان عن الخراب كمُحرِّض للتغيير، ويسمح لنا بردم الفجوة بين التفكير العملي في المشكلات والتفكير النبوئي حول البدائل وحول تغيير سياقاتنا، قطعةً فقطعة، ونحن نقوم بوظائفنا، يومًا بعد يوم.

أما المعارضة الثانية التي يجب أن نحرِّر منها أنفسنا، فهي المقارنة بين جمهوريةٍ خرافية يمتصُّ القلق السياسي فيها المصلحة الخاصة، وبين منظورٍ مُتحرِّر من الوَهْم للسياسة الديمقراطية الحديثة تُعبِّر فيه السياسة عن — وتخدم — المصالح المادية والأخلاقية المتشكِّلة خارج العالم السياسي. لا يمكِن أن يكون هناك توليفٌ حقيقي بين جانبَي هذه المعارضة؛ فالجانب الثاني حقيقي، أما الأول فهو مجرد فكرة نُعبِّر من خلالها عن خجَلنا من نتائج الاعتقاد السائد الآن بأنه يتعيَّن تصغير السياسة إذا أُريد لنا أن نصير أعظم.

تتمثَّل المهمة في اتخاذ الجانب الحقيقي — جانب الفرد المجسد والمتوضع، مع انكماشه من التأييد الصاخب للتاريخ، وتحيُّزه فيما يتعلق بالمصالح وبوجهات النظر — وكذلك، ومن هذه الناحية، توسيع نطاق مسئولياته، وأوجُه تعاطفه، وسلطاته. إن علامة النجاح في هذا المسعى ستكون تصعيدًا متزامنًا ومرتبطًا، في غياب الأزمات، لمستوى الطاقة وللمحتوى البِنيوي للسياسة — أي خصوبيَّتها في إنتاج التجارب والبدائل. ستتمثَّل علامة ثانية على النجاح في تخفيف النوعية الاستثنائية أو الوَجْدية ecstatic للحياة السياسية؛ اختلافها عن أشكال القرار والتنسيق في وجودنا اليومي العادي، أما العلامة الثالثة فهي تعميم تجربة الوكالة السياسية الفعَّالة في المجتمع.

في حل المشكلات الجماعية عَبْر الحلول الجماعية، المتشكِّلة في وسط الخلاف والصراع المنظمَين، ثمَّة علامةٌ رابعة ستكون تقوية، في عقول أعدادٍ كبيرة من الأفراد في العديد من مناحي الحياة، فكرة الحياة السياسية كترياقٍ للقَدَر وكضمانٍ لقدرتنا على التعاطي مع أي عالمٍ اجتماعي من دون الاستسلام له.

إن سياسةً قادرةً على التغلُّب على هذَين المتغايرَين في الاتجاه الذي وصفتُه يجب أن تكون اليوم سياسة ديمقراطية وتجريبية، ويجب أن ترى في الديمقراطية التعبير العملي المؤسَّسي للإيمان بالإمكانية التحوُّلية للرجال والنساء العاديين، وبقدرتهم على حكم شئونهم الخاصة وانتزاع القوة بعيدًا عن أي فئةٍ أو مجموعةٍ تدَّعي امتلاك وصولٍ مميز إلى وسائلِ صُنعِ المستقبل الجماعي ضمن الحاضر الاجتماعي، لكن إلى أي نوعٍ من الديمقراطية يشير هذا المبدأ؟

ردكلة الديمقراطية

تظل مُثُلنا العليا ومصالحنا دائمًا رهينةً للمؤسَّسات والممارَسات التي تمثِّلها في الحقيقة، وبعد المغامرات والصراعات المُفجِعة للقرن العشرين وسقوط العديد من آمالها اليوطوبية، تجد الإنسانيةُ نفسَها مربوطةً إلى ذخيرةٍ محدودةٍ للغاية من الخيارات المؤسَّساتية لتنظيم كُلٍّ من أجزاء الحياة الاجتماعية، وهذه الخيارات هي قَدَر المجتمعات المعاصرة، ولا يمكِننا الهرب من ذلك القَدَر إلا بواسطة تجديد وتكبير هذه الذخيرة.

ولعمل ذلك، علينا أن نُحرِّر أنفسنا من أوهام الضرورة الخاطئة التي أفسدَت التوجيه المزود من قِبل الفكر الاجتماعي للسياسة التحوُّلية؛ الأفكار المتعلقة بقائمةٍ مغلَقة من أنظمة التنظيم الاجتماعي، وعدم تجزُّؤ كُلٍّ من هذه الأنظمة، وتعاقُبها التاريخي تحت ضغط القوى شبه القانونية. علينا أن نسترد، من الأسفل للأعلى ومن الداخل للخارج، تخيُّل البدائل. ولتحقيق هذه الغاية، علينا أن ندرك أن الاختلافات المؤسَّساتية الصغيرة يمكِنها أن تُحدث تأثيراتٍ عمليةً هائلة، وأن الاتجاه المتَّخَذ هو أكثر أهميةً من طول كل خطوة.

وليس هناك جزءٌ من هذا العمل أكثر أهميةً من إعادة بناء الديمقراطية، بالنظر إلى دَوْر السياسة في رسم الحدود الخارجية لمراجعة كل جوانب المجتمع. لنتدبَّر خمسَ مجموعاتٍ مشتركة من الابتكارات، المصنوعة كليًّا من مواد الأفكار والترتيبات المتوافرة على نطاقٍ واسع في حياة وفكر المجتمعات المعاصرة. وكُلٌّ منها يكشف سمةً متميزة لإحدى الطرق العامة للتفكير حول كيفية صنع المستقبل ضمن الحاضر. وتمتلك تفاصيلُ أيٍّ من هذه البرامج أهميةً ظرفية وعابرة، أما إجراءات التفكير وعادات العقل الذي ينوِّره فقد تعيش لمدةٍ أطول. والاتجاه الذي تتخذه يكشف الطريقة التي يمكِن من خلالها

لمفهوم للإنسانية — مثل ذلك الذي طوَّرناه في هذا الكتاب — أن يُدرَك في نمطٍ عملي من الحياة.

تَدعَم المجموعةُ الأولى من الابتكارات رفعًا مستمرًّا لمستوى التعبئة السياسية، والارتباط الشعبي في الحياة المدنية، وهذه ستكونُ المبادرات التي تُصلِح تمويل السياسة، والتي تمنَح وصولًا أكثر حرية لوسائل الاتصال الجماهيري للحركات الاجتماعية وكذلك للأحزاب السياسية. والتي تُشجِّع المفاضلة بين البدائل الواضحة في الحياة الوطنية.

يتمثل المبدأ في تسخين السياسة، ولكن عمل ذلك بطريقةٍ منظَّمة وليس بالوسائل ضد أو خارج المؤسَّساتية، ولإنكار ذلك، علينا أن نختار بين ماديسون[١] وموسوليني.[٢] وهو مبدأ يتناقَض بصورةٍ مباشرة مع فرضيات أي علمٍ سياسيٍّ محافِظ يفترض وجود علاقةٍ عكسيةٍ ثابتة بين حماسة التعبئة والتنظيم المؤسَّساتي للسياسة. وعلى العكس من ذلك، تختلف المؤسَّسات السياسية بصورةٍ حاسمةٍ في مدى تشجيعها ودعمها للارتباط السياسي الشعبي.

إن الفكرة المستبطنة تتعلق بارتباط بين مستوى الطاقة في شكلٍ ما للحياة السياسية وخصوبتها في إنتاج البدائل. أما درجة الحرارة العليا فتجعل بِنَى الحياة الاجتماعية أكثر سلاسة؛ وبالتالي تكون هذه المجموعة الأولى من الابتكارات مرتبطة بصورةٍ مباشرة بمصلحتنا في صياغة الترتيبات التي تُحسِّن الأوضاع التي تسمح لنا بصورةٍ أفضل بصَدع الاختلاف بين أن نكون داخل عالمٍ اجتماعي وأن نكون خارجه.

هناك مجموعةٌ ثانية من الابتكارات، تُعمِّق وتوسِّع إنجازات الأولى بدمجِ ملامحِ الديمقراطية التمثيلية وتلك المباشرة. إن الديمقراطية التشاركية المباشرة، التي لا تساعدها المؤسَّسات التمثيلية، تفشل في الواقع في أن تعمل في الدول الكبيرة. وبرغم هذا، فإن فرضية كون الديمقراطية المباشرة وتلك التمثيلية لا يمكن أو لا يجب أبدًا أن تختلطا تمثِّل إجحافًا دوغماتيًّا، يكشف تخيُّلًا فقيرًا لإمكانية التأثير المتبادل بين مُثُلنا الديمقراطية وتجاربنا المؤسَّساتية.

---

[١] Madison: جيمس ماديسون (١٧٥١–١٨٣٦م) الرئيس الرابع للولايات المتحدة (١٨٠٩–١٨١٧م). (المترجم)

[٢] Mussolini: بنيتو موسوليني (١٨٨٣–١٩٤٥م) زعيم فاشي وديكتاتور حكم إيطاليا بين عامَي ١٩٢٢م و١٩٤٣م. (المترجم)

إن الاندماج التراكُمي لملامح الديمقراطية المباشرة في تنظيم الديمقراطية التمثيلية هو الترياق الأقوى للأوليغاركية[٣] في جميع أشكالها المتغيِّرة باستمرار، وهو أيضًا الأداة الأكثر فاعليةً التي يمكن من خلالها — في الحياة السياسية للناس — تقوية الإحساس بالعمل الفردي الفعال، والتغلُّب على الإحساس بعدم جَدْوى العمل السياسي، وتقصير المسافة بين السياسة وبقيَّة أجزاء التجربة الاجتماعية.

هذا التضمين للديمقراطية المباشرة في الديمقراطية التمثيلية يمكن أن يتخذ أشكالًا من مثل تنوُّع اكتناف المجتمعات المحلية في صياغة وتطبيق السياسات الاجتماعية والقرارات المتعلقة بالميزانية، واستخدام الاستفتاءات العامة البرامجية الشاملة لتحطيم الطرق المسدودة بين الفروع السياسية للحكومة في ظل نظام للحكومة المنقسمة، أو لتغيير مسار السياسات والقانون في ظل أي نظامٍ للحكم.

إن الفكرة المُلهمة هنا هي أن العمل والمسئولية يُنتِجان السعة والأمل. وهما لا يفعلان ذلك بإخضاع أو بالتضحية بالمخاوف الخاصَّة لمصلحة الولاءات العامَّة، ولكن بالأحرى بالتوسيع، التدريجي، لمدى مصالحنا وأوجُه تعاطُفنا العادية، بحيث تُصبِح أكثر نفاذًا وشمولية. وبهذه الطريقة، فنحن نسلب البِنى التي صنعناها من غِلافها من الطبيعية والضرورة. ونحن نتقدَّم في جهودنا للاستغناء عن الكارثة كقابليةٍ للتغيير؛ وبالتالي فنحن ننجَح في جعل التغيير يجيء من الداخل أكثر من داخل المجتمع ومن داخل أنفسنا.

ثمَّة مجموعةٌ ثالثة من الابتكارات تتخذ لها هدفًا يتمثَّل في تعجيل سرعة السياسة التحوُّلية وتسهيل إعادة الصياغة السياسية للحياة الاجتماعية بحل الطريق المسدود بين مراكز ومصادر السلطة السياسية بصورةٍ سريعة وحاسمة. يتمثَّل أحد مقوِّمات النظام الدستوري الليبرالي تحت مظلة فصل السلطات (كما هي الحال في النظام الرئاسي الأمريكي) في ربط الهدف الليبرالي لتجزيء السلطة بالهدف المحافِظ لإبطاء وتيرة السياسة. ونتيجة ذلك هي وضعُ جدولٍ بأوجُه التشابه بين الوصول التحوُّلي لأي مشروعٍ سياسي وبين قسوة العقبات الدستورية التي يجب أن يتغلَّب عليها تبنِّيه. وهذا الربط خاطئ وضارٌّ في الوقت نفسه بطموحات التجريبية الديمقراطية. يمكِننا أن نؤيد المبدأ الليبرالي مع التخلي في الوقت نفسه عن ذلك المحافِظ.

[٣] oligarchy: الأوليغاركية حكم القِلَّة. (المترجم)

وعلى سبيل المثال، ففي ظل نظامٍ رئاسي على الطراز الأمريكي، قد نسمَح للكونغرس والرئيس بالدعوة إلى الانتخابات المتوقَّعة، والتي ستكون دائمًا متزامنة بالنسبة إلى كلا الفَرعَين، بحيث تُضطَر القوة التي مارسَت هذا الخيار إلى أن تدفع ثمنَ خوضِ الخطر الانتخابي. أو رُبما فرضنا عليهم إحالة طريقهم المسدود إلى مناظرةٍ وطنية واتخاذ القرار من خلال استفتاءٍ عام. وبمثل هذه الأدوات البسيطة والمألوفة، يمكِننا عكسُ المنطق السياسي للنظام، وتحويله إلى ماكينة لتسريع وتيرة السياسة التحوُّلية بدلًا من إبطائها.

أما حيث لا يُوجَد فصلٌ للسلطات (على سبيل المثال في ظل النظام البرلماني الكلاسيكي) فقد تبدو مثلُ هذه الابتكارات غيرَ ضرورية. وبرغم هذا، فنفس تأثير تطبيع النظام الاجتماعي بإضعاف فُرص تحوُّله السياسي قد ينتج عن ممارسة عقد الصفقات بين المصالح المنظمة القوية، والتي يمكِن لكُلٍّ منها عمليًّا ممارسة حق النقض (الفيتو)؛ وبالتالي فإن الحل هو الإصرار في المجموعتَين الأوليَين من الابتكارات في هذا البرنامج على ردكلة الديمقراطية. وهي تقوِّض المسكة الخانقة للأوليغاركية على السلطة. وفي الوقت نفسه، ففي غياب الصدمة، فهي تُذيب انصهار المفاهيم المتبلوِرة للمصالح الجماعية التي تعتمد، في مظهرها الخارجي من الطبيعية، أو الضرورة، أو السلطة، على التسريح السياسي للشعب demobilization.

والفكرة الهادية هنا هي أنها وحدَها أوجُه قصور ترتيباتنا وبصائرنا تمنعنا من تعلُّم كيف نُجزِّئ السلطة من دون تعقيم إمكاناتها التحوُّلية. ولتأييد الحرية السياسية، لسنا في حاجة إلى أن ننظِّم الحياة السياسية بحيث تُصبِح تمرينًا على ممارسة الحلول البديلة لكلا الحزبَين. إن سرعة الحياة السياسية لشعبٍ ما هي مزيةٌ ضرورية؛ فهي تجعل لكل لحظةٍ قيمتَها، كما هي الحال في وسط الأزمة التي لم نعُد نرغب في الاعتماد عليها.

ثمَّة مجموعةٌ رابعة من الابتكارات، تزيد بطريقةٍ أخرى من قدرتنا على التجريب بشكلٍ حاسم في اتجاهٍ معيَّن مع تحويط رهاناتنا. وتسمح هذه الابتكارات لأماكنَ أو قطاعاتٍ معيَّنة بالانسحاب من بعض أجزاء القواعد الراسخة للقانون، ومن ثَم اختبار قواعدَ أخرى. وهكذا، ففي أثناء انتهاج بلدٍ ما لطريقٍ بعينه، والذي يتحدَّد بالقرارات المتَّخَذة في سياسته الوطنية، فإن مثل هذه الترتيبات تسمَح بالتجريب، داخل جزء من أراضيه أو حياته، على نموذجٍ آخر لمستقبله. وهو مبدأ لا يتحقق إلا بشكلٍ ناقص في النظام الفدرالي التقليدي، أولًا، لأنه يتخذ تحت ذلك النظام شكلًا إقليميًّا فقط، ثانيًا، وهو

الأكثر أساسية، لأن الوحدات الفدرالية المختلفة لا تتمتَّع نموذجيًّا إلا بالقَدْر نفسه من حرية الاختلاف. والمغزى هنا هو زيادة المدى الذي يمكِن معه للعمل الحاسم في المركز أن يتعايش مع الانحراف الواضح في المكان أو القطاع الذي ينسحب من القواعد. إن التقييد الحاسم لهذه القدرة على الانسحاب هو أنها لا تُستخدم لتحصين شكلٍ جديد من الاستبعاد والضرر الذي يكون ضحاياه الجُدُد حينئذٍ عاجزين عن الهروب منه بسهولة.

إن الفكرة المنورة هنا هي أن السياسة ليست مجرد تسجيل للتفضيلات؛ فهي عملية من التعلم الجماعي وتشكيل الذات. إن أفكارنا حول الأنماط المستقبلية البديلة التي يمكِننا صنعها يجب أن تكون ملموسةً إذا أُريد لها أن تصبح منيرة وموثوقة، علينا أن نمسَّ الجرح إذا أردنا أن نصدِّق.

ثمَّة مجموعةٌ خامسة من الابتكارات، تُقوِّي ضمانات وإمكانات الفرد كشرط لقدرتنا على فتح المجتمع على تجريبيةٍ أكثر حدَّة. وكما أنه لا تُوجَد أي علاقةٍ عكسيةٍ ثابتة بين المساحة المتاحة للعمل الحاسم في المركز وفي المحيط، أو بين تجزيء السلطة وتقوية استخداماتها التحوُّلية، إذن فليس هناك مثل هذا التوافق العكسي الثابت بين حقوق وسلطات الفرد وبين تجارب المجتمع. إن مدى بقاء المُثُل العليا والمصالح غيرَ متوافقة يعتمد على الترتيبات المعيَّنة التي يتحقق فيها كلٌّ منها، وتتمثل مهمة التخيُّل البرامجي العملي في تذويب التراجيديا إلى كوميديا، بتفريق المبادلات أو التوتُّرات التجريبية عن الصراعات التعجيزية.

يمكِننا أن نستنتج المبدأ الفاعل في هذه المجموعة الخامسة من الابتكارات من نقدٍ للغة التقليدية للحقوق الأساسية، فعند حرمانها من بِنيَتها الفوقية الميتافيزيقية، تمتلك هذه اللغة عنصرَين اثنَين؛ أداةً عملية ومفهومًا محفِّزًا.

إن الأداة العملية هي سحبُ بعض الترتيبات من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد ومنحُها بعضَ المناعة ضدَّ الهجوم، وإن التحصُّن الدستوري — وهو متطلَّب الأغلبية الساحقة — لإلغاء القواعد المحدِّدة لهذه الترتيبات هو أحد طرق إحداث هذا التأثير، أما منحُ هالةٍ من القدسية الأيديولوجية فهو طريقةٌ أخرى.

يُدرَك المفهوم المحفِّز بأفضلِ صورةٍ باعتباره منحَ الأمن والقدرة من أجل إمكانيةٍ إنسانية أكبر، فكِّر فيه بالتناظر مع العلاقة بين الحُبِّ غير المشروط الذي يمنحه الوالد لطفله، مما يؤمِّن للطفل مكانًا في العالم ورغبة الطفل في تحدِّي أخطار بناء الذات؛ لكي يصبح — إن لم يكن — عديم الخوف فعلى الأقل أقَل خوفًا.

من أجل ردكلة الديمقراطية، يجب ألا نتخلى عن هذه الأداة العملية أو نُنكِر هذا المفهوم المحفِّز. وبدلًا من ذلك، علينا أن نكبِّر المفهوم المحفِّز بإعادة صياغة الأداة العملية.

إن الترتيبات التي تصون الفرد في ملجأ من المصالح والإمكانات المحمية تمثِّل بطبيعتها قيدًا على مرونة الحياة الاجتماعية، وهو، على أي حال، قيد يسمح بقَدْرٍ أكبر وأسرع من تحطيم القيود. ومن دونه، سيكون الفرد خائفًا للغاية وعاجزًا تمامًا. من الممكن أن نُضحِّي بهدفِ بعثِ الحياة في الناس لمصلحة هدف إخضاعهم للنظام.

ومن الممكِن للممارَسات والمؤسَّسات التي من خلالها نعرِّف ونوفِّر مثل هذا الأمن أن تزيد من تصلُّب الحياة الاجتماعية أو تقلِّله، إن نظامًا للطوائف، الذي يشابك الإحساس بالأمن في حفظ الأشكال الثابتة والمحدَّدة من الحياة الجماعية، يصلِّب من المجتمع أكثر مما يفعل النظام الكلاسيكي للحقوق الخاصة والعامة الذي اعتَبَرَت الليبرالية الكلاسيكية، في القرنِ التاسعَ عشرَ، أنه مقابل المجتمع الحر. ومع ذلك، فهذا النظام ما زال يزوِّد بالقليل للغاية ويصلِّب كثيرًا للغاية. إن ما نريده هو مجموعةٌ من الترتيبات البديلة في العلاقة نفسها مع النظام الكلاسيكي للحقوق التي يمتلكها هذا النظام مع أي مثالي للطوائف، ويتطلَّب إنجاز هذه المهمَّة، بالإضافة إلى الإجراءات التقليدية الرئيسية لوقاية الفرد من القمع الخاص والحكومي، كلًّا من هَديَّةٍ وإنقاذ.

تتمثل الهديَّة في التطوير التدريجي لمبدأ شامل من الوراثة الاجتماعية؛ أن يكون كلُّ شخصٍ قادرًا على الاعتماد على مجموعةٍ أساسيةٍ دُنيا من الموارد المادية، حالما يسمح له بذلك التقدُّم الاقتصادي للمجتمع، في صورة إما حساب الهبات الاجتماعية، الذي يمكِنهم الاستفادة منه، وإما المطالبة بحدٍّ أدنى من الدخل.

إن الحد الأدنى، سواء كصندوق fund أو كمصدَر للدخل، يجب أن يتفاوت للأعلى وفقًا للمبادئ الموازية للتعويضِ الخاصِّ للحاجة الاستثنائية والتشجيعِ الخاص، في طبيعة المُعدَّات والفُرص الإضافية، لاستخدام المواهب الاستثنائية.

أما الإنقاذ فهو ترسيخ سلطة متميزة في الدولة، مصمَّمة، وممولَّة ومجهَّزة للتدخل في تلك الحصون المتمركزة للاستبعاد والضرر الاجتماعي التي لا يستطيع الناس الهروب منها بواسطة الإجراءات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية المتوافرة لديهم، وللتدخل في منظَّمة أو ممارَسة معيَّنة، وغزو الخلفية السببية التي ينشأ منها الضرر أو الاستبعاد المتحصِّن. وإعادة بناء هذه المنظَّمة أو هذه الممارَسة حتى يمكِن للمشاركين فيها أن يقفوا على أقدامهم، هي مهمة ليس هناك فرعٌ أو جزءٌ من الحكومات المعاصرة مستعدٌّ

لها بشكلٍ جيد بسبب المقدرة العملية أو الشرعية السياسية. وعلى الرغم من هذا، يجب أن تصبح هذه المهمة إحدى المسئوليات الرئيسية للحكومة في ظل أي نظامٍ ديمقراطيٍّ متعمِّق.

إن الرؤية المنوِّرة لهذه المجموعة الخامسة من الابتكارات هي تلك الخاصة بتحوُّل الحياة السياسية لشعبٍ ما باعتبارها حدثًا ضمن المشروع الأكبر لجعل أنفسنا أكثر ربانية، كما لو أننا نستمر في التقدُّم ومراجعة مصالحنا المُعترَف بها ومُثُلنا المعلَنة. وهي جزء من العملية التي نرفع بواسطتها عبء التقسيم والتراتُبية الاجتماعية المتحصِّنَين، وذلك الخاص بالأدوار الاجتماعية الإلزامية التي تُثقِل كاهل علاقاتِنا بعضِنا ببعض. إنها عملية للرفع، من خلال السلطات التي تمنحُها وعَبْر التجارب التي تساعد في جعلها ممكِنة.

وفي كُل هذه الطرق، هي ضِدٌّ للقَدَر anti-fate. وعلى أي حال، فمن خلال تقليل المكان الذي يمتلكه الحظ وسوء الحظ الاجتماعيَّان في تشكيل فُرصنا الحياتية، فهي لا تُحرِّرنا من سوء الحظ الذي ليس المجتمع مسئولًا عنه؛ سوء الحظ الذي ينتج من قَدَر إرثنا الجيني، من قَدَر الحوادث والعِلَل التي تُهاجِمنا، من القَدَر المفروض ذاتيًّا والذي يصعُب الهروب منه في الوقت نفسه، الخاص بذواتنا المتصلِّبة وطبائعنا، ومن قَدَر أفعال الرفض التي نتعرَّض لها بسبب حاجتنا الكونية إلى أن نُنقَذ بالشفقة والحب المجَّانيَّين من قِبل الأشخاص الآخرين. لا تُصبِح هذه الأشكال الأخرى من القَدَر أكثر ضعفًا ونحن نُدرِكِل الديمقراطية؛ فعلى العكس من ذلك، فهي تُصبِح أقوى. ونحن نراها بوضوحٍ أكبر، كما نعاني تأثيراتها بمرارةٍ أشد، عندما لا تكون مشغولين بأوجُه الظلم الاصطناعية للنظام الاجتماعي.

ما يمكِننا أن نطلبه من المجتمع هو ألا يُفاقِم نتائج هذه الأشكال الأخرى للقَدَر، وأن يُشجِّع تنويعَ معاييرِنا للإنجاز، وأنه بعد تقويض الطبقات الاجتماعية من أجل الفرصة فهو يقيِّد إذن المريتوقراطية باسْمِ رؤية تتعلق باشتراكنا في ذلك الجزء من القَدَر الذي لا يمكِننا هزيمتُه، وأن يزوِّد الوسائل اللازمة لتطوير الموهبة، ولكن أن يحدَّ من جوائزها، ليس فقط على أمل أن تجد الموهبة ما يكفي من الجوائز في تعبيرها الخاصِّ النشِط، ولكن أيضًا كاعترافٍ بأن مثل هذه الحدود قد تفرضُ خَسَارةَ بعض الإنجازات السابقة، وأن يغذِّي قدرتَنا على تخيُّل تجربة الأشخاص الآخرين، وأن يُضاعِف فُرص التعاطي والاتصال، وأن يستجيب للدرجات المتطرفة من سوء الحظ بالدرجات القصوى

من الرحمة، والتي تؤكِّدها ليس فقط عمليات النقل التعويضية للموارد، ولكن أيضًا عَبْر الالتزاماتِ بتخصيصِ الوقت للاهتمام مباشرةً بالآخرين المحتاجين، من خارج العائلة، كجزء من المسئولية الطبيعية لكل بالغٍ سليمِ الجسد.

أما ما يجب أن نطلبه من أنفسنا فهو، مع فهم حدود السياسة وكذلك استعمالاتها، أننا لا نسعى، من خلال تحويل المجتمع، إلى الحصول على بديلٍ لتحويل الذات.

الأمل والصراع

لا تزوِّدنا هذه الأفكار المؤسَّساتية المتحدة بمخطَّطٍ ما؛ فهي تضرب مثالًا على العمل المناسب للتخيُّل البرامجي باقتراح اتجاهٍ ما وتحديد الخطوات القادمة. وليس الاتجاه وحده مثيرًا للجدل، وكذلك أي تفسيرٍ لأفضلِ طريقةٍ لانتهاجه في الظروف الحالية لبلدٍ بعَينه.

تنتج الطبيعة المتنازَع عليها للاتجاه عن خاصيةٍ متأصِّلة في أفكارنا السياسية؛ استحالة أيِّ فصلٍ كامل بين رؤية الخير ومفهوم الحق، وهو فصلٌ مثَّل إحدى الركائز الرئيسية للفلسفة الليبرالية الكلاسيكية، وليس هناك شكلٌ من الحياة الاجتماعية يتسم بكونه محايدًا بين الخطوات التالية المتجاورة في تطوير التجربة الإنسانية (الخطوات القادمة المتجاورة هي البقية العملية لمعنى المُحتمَل).

يدعم كل ترتيبٍ مؤسَّساتي للحياة الاجتماعية بعض أشكال التجربة ويثبِّط أشكالًا أخرى، ومن خلال اختيار اتخاذ اتجاهٍ ما بدلًا من آخر، فنحن نختار تطوير الطبيعة البشرية في اتجاهٍ بعينه؛ بشكلٍ هامشي، من دون ريب، ولكن مع هذا بصورةٍ تراكمية وبقوة.

من مزايا أحد أشكال الحياة الاجتماعية أن يسمح بوجود تشكيلةٍ واسعة من التجارب، وأن يجعل نفسه مفتوحًا للتحدي والتغيير، وعلى أي حال، فإن سراب الحيادية يعترض طريقَ إنجاز الأهداف الواقعية والمرتبطة لسَعَة الأفق وقابلية المراجعة، وهو يعمل ذلك بتحصين، وحتى بتقديس، مجموعةٍ معيَّنة من التعبيرات المؤسَّساتية عن فكرة المجتمع الحر.

يمثِّل المُضِي في أي اتجاهٍ مقامرة، لكنه أيضًا تعبيرٌ عن الأمل. والأمل الذي يُحرِّك هذا البرنامج السياسي يحتكم إلى مصلحتنا الأساسية في التقدُّم ضمن منطقة التقاطع بين مصالحنا العملية في تطوير قدراتنا الإنتاجية، ومصلحتِنا الأخلاقية في إعتاق الفرد من

التقسيم والتراتُبية الاجتماعية المتحصِّنَين، ومصلحتِنا الروحية في بناء العوالم الاجتماعية والثقافية التي يمكِننا أن نسكُنَها ونتجاوزَها في الوقت نفسه. من أجل التقدُّم إلى الأمام في منطقة التداخُل بين المتطلَّبات المؤسَّساتية لهذه الفصائل الثلاث من المصالح، علينا أن نجدِّد ونكبِّر الذخيرة المقيِّدة للأفكار والترتيبات المؤسَّساتية التي تتمسك بها الحياة الاجتماعية الآن بشدة.

هناك سببٌ للاعتقاد بأن السعيَ وراءَ هذه الالتزامات الكبيرة والأساسية يمكن أن يتلاقى، من خلال التجريب المؤسَّساتي، مع دفاع مصالحنا الجماعية المُقرَّة ومُثُلنا الاجتماعية المُعلَنة، ضمن المجتمعات والثقافات المعاصرة. وتكمُن أسس هذا الأمل في خاصيتَين أخريَين للحياة السياسية؛ ازدواجية طرق التعريف والدفاع عن مصالح الجماعة، والعلاقة الداخلية بين التفكير في المصالح والمُثُل العليا والتفكير بشأن المؤسَّسات والممارَسات.

يمكِننا دائمًا أن نعرِّف ونُدافِع عن مصالح جماعتنا أو طائفتنا المُعترَف بها بمجموعتَين مختلفتَين من الطرق. ومن بين مجموعتَي الطرق، ثمَّة واحدةٌ محافِظة مؤسَّساتيًّا وحصرية اجتماعيًّا، وهي تفترض مسبقًا الموضع اللائق niche الحالي الذي تحتَلُّه المجموعة، وفقًا للترتيبات الراسخة، باعتبارها طبيعية، كما تمثل المجموعات المُجاوِرة في الفضاء الاجتماعي كمنافسين.

أما المجموعة الأخرى من الطرق فهي تحوُّلية مؤسَّساتيًّا وتضامُنيَّة اجتماعيًّا. وهي تتعامل مع الموضع اللائق، ومن ثَم الترتيبات المستبطنة له، باعتباره قابلًا للمراجعة. وهي ترى المجموعات المجاورة كحلفاءَ محتمَلين، وهي تنتقل من التحالفات التكتيكية إلى إعادة توحيد مصالح الجماعة وهُويات الجماعة، على أساس المؤسَّسات والممارَسات المتغيِّرة. وهذه المجموعة الثانية من طرق تحديد — والدفاع عن — مصالح الجماعة هي التي يجب أن نفضِّلها في العادة، بالسعي إلى دمج حساب المصالح مع رؤية البدائل.

ليست ممارَساتُنا ومؤسَّساتُنا مجرد قِطَعٍ من الهندسة الاجتماعية التي يمكِننا من خلالها أن نطبِّق النماذج المحدَّدة سلفًا؛ فهي تتعلق داخليًّا بفهمنا لكلٍّ من نماذجنا ومصالحنا. وكل نموذج — اجتماعي او اقتصادي أو سياسي — يشير إلى اتجاهَين مختلفَين؛ إلى التطلُّعات المبدئية، وغير المحدَّدة المعالم، والمُتجاوِزة، وإلى خلفيةٍ مشروطة بعينها من الترتيبات التي عادةً ما ننظر إليها بديهيًّا على أنها التعبير عن ذلك النموذج. وعندما نقوم بالتجريب على هذا التعبير المؤسَّساتي، سواء في الحقيقة أو في الخيال، فنحن

نكشف التباساته الخفية للمعنى ومأمولاته المتعدِّدة للتطوير عَبْر سلسلةٍ مختلفة من الخطوات التالية الممكِنة التحقيق. إن إتقانَ هذه العملية، وتحويلَها من أن تكون حادثًا يقع لنا إلى طريقةٍ يمكِننا تطبيقها، يمثِّل جزءًا من طموح التجريبية الديمقراطية.

يمكِننا أن نأمل أن فوائد الاتجاه الذي وصفتُه كردكلة الديمقراطية سيُثبِت أنها جذَّابة ولا تُقاوَم، وأن عيوبها سيظهر أنها مصحِّحة لذاتها في ضوء التجربة. لكن الأمل، على أي حال، هو أمل، وليس ضمانًا. ليس التصريح بهذا الأمل إعلانًا لنهاية التاريخ، بل استمراره فقط، في ظل ملكوت الزمن الوحشي والمُولَع بالحرب.

ولجدالية الاتجاه نتيجةٌ عملية؛ الاحتمال الدائم للنزاع، وبالتالي أيضًا لأي كفاح من أجل الموت على شكل حرب. يمكِننا أن نتمنَّى احتواءَ هذا النزاع، وتنظيمَه، وروحنتَه، ولجعله سلميًّا لفترة من الزمن. ويمكِننا أن نُسكِت عاطفة الخوف التي تُرافِقه كظلِّه إذا ضَمِنَّا الفرد في ملجأ من الحيوية والإمكانات المحمية. مع تقليل المدى الذي يعمل فيه هذا التأمين على تصليب الفضاء الاجتماعي المحيط. ويمكِنُنا أن نتمنى أن قدرتنا على تخيُّل تجربة الأشخاص الآخرين ستزيد مع نجاحنا في إلهام وتجهيز الرجال والنساء العاديين لتعميق وتطوير حياتهم التخيُّلية؛ امتيازات التجربة الشخصانية.

وعلى أي حال، فنحن لا نستطيع قمع النزاع الذي هو جوهري للحياة السياسية، أو أن نضمنَ عدم تصعيده إلى عنف. إن السبب الأول لكَوننا لا نستطيع عمل ذلك هو أنه ليس بوسعنا فصلُ دستور الحق عن اختيار الخير؛ فعند اختيار الاتجاه نحن نختار ما سنصير إليه بشكلٍ جماعي، ونُعلن ما نقيِّمه أكثر وما نخافه أكثر من أي شيءٍ آخر. أما السبب الثاني، فهو أنه ليست هناك بصيرةٌ يمكِنها أن تجعل اختيارَ الخير غيرَ مثيرٍ للجدل. ويتمثَّل السبب الثالث في أن الاختلافات بين الأنفس عميقة، وأن مصلحتَنا تكمُن في تعميقها برغم الأخطار التي ينطوي عليها مثل هذا التعميق. أما السبب الرابع، فهو أن الرغبة الإنسانية علائقية؛ تسعى أقوى رؤانا ودوافعنا للتعبير عن نفسها في الأشكال المشتركة من الحياة، والتي تتصارع حينئذٍ بعضها مع بعض. وهناك سببٌ خامس يكمُن في أنه لا يمكِن للإنسانية تطويرُ قدراتها إلا بواسطة تطويرها في اتجاهاتٍ مختلفة، سواء من خلال الأمم والحضارات التي ظلَّت حتى الآن تمثِّل الأبطال الرئيسيين في التاريخ العالمي، أو في أنماطٍ أخرى لم تُخترع بعدُ. تتحد هذه الأسباب الخمسة ليس فقط لجعل العداء خاصيةً جوهرية للتجربة السياسية، ولكن أيضًا لجعل جهودنا المحظوظة لاحتوائها غيرَ آمنة ومؤقَّتة.

إن ديمقراطيةً معادًا تنظيمُها في ضُوء الطموحات المؤسَّساتية الخمسة التي استكشفتُها يشق الاختلاف بين المواطنين والأنبياء، وكذلك بين العابثين العمليين والمواطنين. ومفهوم الحياة السياسية الذي تقترحُه ليس سَحقًا للمخاوف الخاصة بواسطة التفاني العام، بل هو بالأحرى دفعٌ للخارج إلى مجال مصالحنا العادية. وعند النظر إليها في ضَوء هذا البرنامج، لن تكون السياسة الديمقراطية مجرد ممارَسةٍ واحدة بين الكثير منها؛ بل هي المقابل، في الحياة السياسية، للتعاون المشجِّع على الابتكار. وهي تصبح النشاط الذي يَكشِف بأكمل صورة ويحسِّن في الوقت نفسه بأكثر فاعلية قدراتِنا على التعاطي والتجاوز، والذي يُنكِر الكلمة الفصل على النظام الراسخ ويحتفظ بها لأنفسنا.

الفصل الحادي عشر

لحظة إصلاحية؛ إعادة اختراع الديمقراطية الاجتماعية

إن رؤية ما يعنيه التغيُّر الاجتماعي والسياسي في مثل هذا الاتجاه وما يتطلبه، تساعد على استكشاف تجربةٍ معاصرة بعينها، أما تفاصيل تلك التجربة فليس لها سوى فائدةٍ عابرة، وحتى في وقتنا هذا فهي تتغيَّر إلى مشاكلَ أخرى، لا يمكِن أن يتصوَّرها العقل حتى الآن. وعلى الرغم من هذا، فإن التجريبية الديمقراطية التي تستند إلى براجماتيةٍ مردكلة تقترح مقاربةً للتعامل مع هذا المأزق العابر. وهذه المقاربة تزوِّدنا بمثالٍ على اتجاهٍ للتحرك من أجل إعادة بناء المجتمع وطريقةٍ للتفكير بشأن مستقبله.

إن نموذج التنظيم الاجتماعي الذي يُمارِس الجاذبية الأقوى في جميع أرجاء الكرة الأرضية اليوم هو الديمقراطية الاجتماعية الاسكندنافية. يبدو أنه إذا كان بوسع العالم أن يُصوِّت فسيُصوِّت لكي يصبح السويد وليس الولايات المتحدة. إن أوجُه عدم المساواة المفرِطة، وأوجُه الاستبعاد التاريخية، والقسوة المطلَقة للمجتمع الأمريكي يُنظر إليها على نطاقٍ واسع باعتبارها سعرًا أغلى بكثير من أن يُدفع، إذا تعيَّن أن يُدفع مثل هذا الثمن أصلًا، للوفرة المادية والحيوية الثقافية للأمريكيين. في أغلب أجزاء العالم، أصبح الخطاب المعسول ليسار الوسط — الذي يَعِد البلدانَ الأشدَّ فقرًا والأكثر تخلفًا بالديمقراطية الاجتماعية — هو اللغة المشتركة للتقدُّميين المدَّعين.

وللمُفارَقة، على أي حال، فقد تزامنَت هيبة الديمقراطية الاجتماعية الأوروبية مع إفراغ صميمها البرامجي التقليدي من محتواه. إن وجهة النظر غير العاطفية للديمقراطية الاجتماعية الأوروبية، كما ترسَّخَت خلال السنوات الثلاثين التي تلت الحرب العالمية الثانية، ستُقِر بأنها تحدَّدَت وفقًا لستة التزاماتٍ مرتَّبة في ثلاثة أزواج. وقد طوَّرَت الديمقراطياتُ

الاجتماعية المختلفة هذه الالتزاماتِ بطرقٍ مختلفة وتحت ظروفٍ مختلفة. لكنها اعتنقَتْها على الرغم من ذلك.

يتعلَّق الالتزامان الأوَّلان بالقيود المفروضة على عدم الاستقرار الموجه بالأسواق من أجل تحسين الأمن الاقتصادي لمجموعاتٍ معيَّنة من الأفراد. وهكذا، فإن المبدأ الأول هو الحاجة إلى حماية العمال من عدم الاستقرار في أسواق المنتجات والعمالة بمنحهم شيئًا يقترب من الحق المُكتسَب في وظيفتهم الحالية. وفي معظم الأحيان، تم تطبيق هذا المبدأ على قطاعاتٍ محظوظة من القوى العاملة بدلًا من تطبيقه على جميع العمال، فكانت النتيجة حدوث انقسام بين المطَّلعين insiders والغرباء، مما يساعد على تفسير المستويات المرتفعة تاريخيًّا للبطالة.

تمثَّل المبدأ الثاني في دفاع مُلَّاك الأصول الإنتاجية ضد عدم الاستقرار في أسواق رأس المال، خصوصًا ضد التهديدات التي تفرضها سوقٌ ما تتحكم فيها الشركات. تمثَّلَت الأدوات الوقائية المميزة في حصصٍ متقاطعة cross holdings ضمن شبكةٍ من الشركات المرتبطة تبادليًّا، بالإضافة إلى العلاقات المتميِّزة بين الشركات وبين المستثمرين المؤسساتيين.

يشير الزوج الثاني من الالتزامات إلى القيود المفروضة على قدرة الأسواق على تقويضِ أشكالِ تنظيم العمل التي تُقيم بناءً على نتائجها الاجتماعية بالإضافة إلى تلك الاقتصادية، ومثل المجموعة الأولى للالتزامات، يُشير هذا الزوج الثاني ضمنًا إلى اختلاقٍ لاقتصاد السوق بدلًا من إعادة تنظيمه التراكُمية.

أما المبدأ الثالث فيحمي شركات الأعمال الصغيرة، بما في ذلك الحصص الزراعية الصغيرة، ضد المنافسة المحلية والأجنبية. في العديد من البلدان، نجحَت الحكومات الوطنية في إبرام تحالفٍ مع البورجوازية الصغيرة (الطبقة المتوسطة petty-bourgeoisie)، وهو التحالُف الذي رفضَه اليسار الأوروبي في القرنِ التاسعَ عشرَ بازدراءٍ مشئوم، يمثِّل الدفاع عن شركات الأعمال الصغيرة توقُّع وكذلك أثَر مهمةٍ ظلت غيرَ مُنجَزة حتى يومنا هذا؛ إعادة تصميمٍ مؤسَّساتية لاقتصاد السوق، والتي تستجيب للرغبة في الازدهار والاستقلالية المتواضعَين، والأقرب إلى «الطبقة المتوسطة» من البروليتاريا، والتي تمثِّل الآن طموحًا منتشرًا في جميع أنحاء العالم، تحتاج مثل إعادة البناء هذه إلى قَطْع ذلك الطموح عن ارتباطه العنيد بالملكية الصغيرة المعزولة، وإلى تزويدها بمفرداتٍ أقلَّ تقييدًا للترتيبات العملية.

إن المبدأ الرابع هو حماية الشركات العائلية، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، ضد الضغوط التنافُسية، هو حلٌّ وسطٌ مضروب بين المريتوقراطية ومحاباة الأقارب. إن الدَّور المخصَّص للانتقال الوراثي للمنافع الاقتصادية أو التعليمية خلال العائلة يُعيد، ولو بصورةٍ موهنة، إنتاجَ حقائق المجتمع الطبقي. وهو يسمح أيضًا لدولة التنظيم وإعادة التوزيع بالوصول إلى تسوية مع الولاءات والطاقات، المتجذِّرة في الحياة العائلية، التي لا يمكِن أن تنافسها في السلطة سوى الاقتناعات السياسية والدينية.

يتعلق الالتزامان الأخيران بإدارة سياسة الاقتصاد الكلي من حيث علاقتها بتوزيع الدخل والثروة؛ فوفقًا للمبدأ الخامس، فإن ثمَّة «شراكة اجتماعية» بين الحكومة الوطنية والمحلية، والشركات الكبرى، ونقابات العمال يجب أن تتوصَّل إلى اتفاقاتٍ حول التأثير التوزيعي للسياسة الاقتصادية. وتساعد هذه الصفقات على منع الصراع التوزيعي من التدخل في الإدارة الاقتصادية «السليمة»، للاقتصاد، وبالتالي في صنع الثروات. يبقى معظم المجتمع خارج عالم هذه المصالح المنظمة؛ ففي التفاوض حول العَقْد الاجتماعي، فإن غير المنتمين إلى المنظَّمات يجب أن يتم تمثيلهم مباشرةً من قِبل الحكومة، بالإضافة إلى تمثيلهم فعليًّا من قِبل أولئك المنتمين إلى المنظمات.

يتمثل المبدأ السادس في أنه يجب استخدام إعادة التوزيع الاستعادية من خلال الضريبة والنقل للمحافَظة على مستوًى مرتَفِع من التأهيل الاجتماعي المتوافر للجميع، وبصفةٍ خاصة الحق في المنافع التي تقلِّل من تعرُّض العامل والعاملة العاديَّين لعدم الاستقرار وعدم الأمان الاقتصاديَّين. وفي تناقُضٍ ظاهر، فإن هذه التسوية المحدودة الاستعادية من خلال البرامج التعويضية لـ «اقتصاد سوق» أو «دولة رفاهية» قد مُوِّلَت في معظمها بالاعتماد على الأداة الارتدادية regressive باعتراف الجميع، والمتمثِّلة في فرض الضرائب على الاستهلاك بناءً على المعاملات. إن الإيرادات الضريبية التراكُمية والطريقة الذي تُصرف بها كانت هي الأكثر أهمية؛ فالضريبة التنازلية regressive tax قد تدعَم على الرغم من هذا مشروعًا تقدُّميًّا، إذا جلَب المزيد من الإيرادات العامة المخصَّصة للإنفاق الاجتماعي — لكن مع عرقلةٍ أقلَّ للمحفِّزات الراسخة للتوفير، والاستثمار، والتوظيف. أما ما يُفقد عن طريق فرض الضرائب التصاعدية فقد يكون أكثر من مُعوض من قِبل الإنفاق الاجتماعي لدولة الرفاهة الذي تسمح به وارداتٌ ضريبية أعلى.

تعرَّض هذا البرنامج ذو النقاط الست على نحوٍ متزايد لتفريغ محتواه من عناصره الأساسية؛ فقد تراجعَت الديمقراطية الاجتماعية، في موطنها الأوروبي الأصلي، عن

الالتزامات الأربعة الأولى حتى تدعم الاثنَين الأخيرَين بصورةٍ أفضل، أو حتى عن الخمسة الأوائل لتُدافِع بصورةٍ أفضل عن السادس. أثبت المستوى المرتفع من التأهيل الاجتماعي أنه الخط الأخير للدفاع. أما التوليف المتبجِّح بين المرونة الاجتماعية على الطراز الأوروبي وبين المرونة الاقتصادية على الطراز الأمريكي فقد كانت بمنزلة استسلامٍ متنكِّر في صورة توليف — أو «طريق ثالث».

اصطدَمت مصلحتان عظيمتان بهذه التسوية الديمقراطية الاجتماعية-التاريخية وعَمِلَتا على إلغائها. تمثَّلَت القوة الأولى في مصالح المُتَمَلمِلين والطموحين بين الأغنياء أو المثقفين؛ دافعهم إلى إلغاء التضييقات المكلفة للحقوق المكتسَبة المتحصِّنة بفعل السياسات الوقائية وكذلك بفعل «الشراكة الاجتماعية» المتعلقة بالتسوية القديمة. وقد احتلَّت هذه المصلحة مركز الصدارة في إفراغ الديمقراطية الاجتماعية التاريخية من محتواها. أما القوة الثانية، فكانت مصلحة غير المنتمين للمنظَّمات وغير الآمنين، بمن فيهم ملايين العاطلين عن العمل، ومنقوصي التوظيف underemployed، أو العمال الموظَّفين تحت ظروفٍ غير مستقرة ذوي الهُويات المنتمية للطبقة المتوسطة — أي الأيتام الذين خلَّفَهم نظام الامتيازات والحماية هذا — في تقويض الترتيبات التي تزدريهم. وهذه هي المصلحة التي أنكِر بانتظام أن يكون لها تأثير في السياسة.

لذلك، فقد كانت كلمة السر هي مرونة أكثر من دون تضمين inclusion أكثر. عمل هذا التوجه على تبرير برنامج ينزع القيود المفروضة على المرونة من دونِ تطويرِ أدواتٍ يمكِن من خلالها التغلُّب على، أو تخفيف، الانقسامات الشديدة بين القطاعات المتقدِّمة والخلفية من الاقتصاد. ثمَّة بديلٌ تقدُّمي سيتطلب مرونةً في التضمين. وعلى أي حال، فعلى خلاف البرنامج الذي سيستبدله، فهذا البديل لا يستطيع أن يعمل ضمن الذخيرة التاريخية للديمقراطية الاجتماعية. وهو يحتاج إلى إعادة اختراع الشكل المؤسَّساتي لاقتصاد السوق لدقرطة الوصول إلى المصادر الإنتاجية بشكلٍ جذري. ولا يمكِنه أن يعمل ذلك من دون تعميق وإعادة تصميم الديمقراطية أيضًا.

لا التسوية الديمقراطية-الاجتماعية كما أُعيد تعريفُها في الآثار الطويلة للحرب العالمية الثانية، ولا الغربلة اللاحقة لهذه التسوية من قِبل التوليف الكاذب للحماية الاجتماعية الأوروبية الطراز مع المرونة الاقتصادية الأمريكية الطراز، من شأنها أن تحلَّ مشاكل الديمقراطيات الاجتماعية الأوروبية المعاصرة.

لا يمكن التصدي لهذه المشكلات بفعالية إلا من خلال مجموعةٍ جديدةٍ من الممارسات التجريبية والمؤسَّسات البديلة. سيكون تطويرُ مثل هذه الممارَسات والمؤسَّسات بمنزلة

المُضِي قُدمًا في اتجاهٍ أوصت به التجريبية الديمقراطية التي تنوِّرها البراجماتية المردكلة التي يُجادل هذا الكتاب لأجلها. وعلى أي حال، فسيكون أيضًا بمنزلة إرباك وإعادة صياغة شروط التسويات العملية والأيديولوجية التي جعلَت الديمقراطية الاجتماعية ما هي عليه.

لنتدبَّر الآن ثلاثًا من هذه المشكلات المرتبطة. وهي تظهر، بشكل أو بآخر، في كل مجتمعٍ أوروبي تمتَّعَت فيه الديمقراطية الاجتماعية بالأهمية.

إن المشكلة الأولى التي تواجه الديمقراطيات الاجتماعية هي ضيق نقاط الدخول الاجتماعية إلى القطاعات المتقدمة من الاقتصاد. يتم التحكُّم في الاقتصاد العالمي على نحوٍ متزايد من قِبل شبكة من الطلائع الإنتاجية، التي أُسِّسَت في الصف الأمامي من الدول النامية وكذلك في المجتمعات الغنية. وهذه القطاعات تتشارك بعضها مع بعض، فتتبادل الأفكار، والممارَسات، والناس بالإضافة إلى رأس المال، والتكنولوجيا، والخدمات. وعلى أي حال، فهي مرتبطة في أغلب الأحيان بصورةٍ واهية ببقية أجزاء الاقتصاد والمجتمع.

كان قلب الطلائع الإنتاجية هو مراكمة رأس المال، أو التكنولوجيا، أو حتى المعرفة بصورةٍ أقلَّ من كونِه نشرَ مجموعةٍ من الممارسات الثورية. وهذه هي الممارَسات التي تحدِّد التعاون التجريبي، مع إضعافها للمقارَنات الصارخة بين الأدوار الإشرافية والتنفيذية، وكذلك بين الوظائف التنفيذية ومزيجها المائع بين التعاون والمنافسة، والتزامها بإعادة التعريف المستمر لمصالح وهُويات المجموعة، بالإضافة إلى إعادة تعريف المهام والإجراءات الإنتاجية. لكن الطلائع الإنتاجية الحالية، على أي حال، لا تنشُر هذه الممارسات في العادة إلا بواسطة إخضاعها تحت نِيرِ النظام الموروث للمِلكية والعَقْد، وجَعلِها تخدم مصالح أولئك الذين يسيطرون على الشركات بفعالية، كمُلَّاك أو كمديرين. بَيْدَ أن تطوير هذه الممارَسات ونشرها في جميع أجزاء قطاعاتٍ أوسع من المجتمع والاقتصاد يعتمد في معظمه على إعادة تصميم سياقها المؤسَّساتي.

كانت هناك أداتان متوافرتان تقليديًّا لتعويض النتائج المسبِّبة لعدم المساواة الذي تنطوي عليه التقسيمات بين القطاعات المتقدِّمة والخلفية. ومن بين هاتَين الأداتَين، نجد إعادة التوزيع التعويضي من خلال نظام الضريبة والنقل، والذي ظل دائمًا مصدَر فخر، والآن البقية الهشَّة للديمقراطية الاجتماعية التاريخية. أما الأداة الأخرى فكانت الانتشار والحماية المدعومَين حكوميًّا للممتلكات والشركات العائلية الضيقة النطاق. ولا تتغلب أيٌّ من المقارَبتَين على أوجُه عدم المساواة الهائلة المتجذِّرة في التقسيم الهَرَمي للاقتصاد، وكلٌّ منهما تعرض نفسها كقيود على الفعالية الاقتصادية من أجل العدالة، وعلى النمو

الاقتصادي — في المدى القريب على الأقل — من أجل الوحدة والعدالة الاجتماعية. وهما تفشلان في إرساء التزاماتها بالتضمين والتماسُك في المنطق المؤسَّساتي للابتكار والنمو.

وحتى في الديمقراطيات الاجتماعية الأوروبية المساواتية egalitarian نسبيًّا، لا يتمكن سوى جزءٍ صغيرٍ نسبيًّا من السكان من كَسبِ موطئ قدمٍ في مثل هذه الطلائع الإنتاجية أو في الخِدمات المِهنية التي تساعدها. وعلى الرغم من ذلك، ففي هذه القطاعات المميزة تتركَّز الثروة والمتعة على نحوٍ متزايد.

وبموجب هذا التشريع، ينقسم المجتمع إلى أربعِ طبقاتٍ كبيرة. ويتعايش هذا الترتيب الطبقي في سلامٍ نسبي مع المبدأ المريتوقراطي بدلًا من أن يقوِّض بواسطته؛ فانتقال الأفضلية التعليمية بالإضافة إلى تلك الاقتصادية عَبْر العائلة، عندما يقترن مع العنصر الوراثي في توزيع قدراتٍ فكرية بعينها، يسمح بذلك التوليف بين المريتوقراطية والطبقية الذي يميِّز كل المجتمعات المتقدِّمة الآن، وهو توليفٌ يساعد على تقييد متناول الديمقراطية وإبقاء جماهير الرجال والنساء العاديين ضمن حدودٍ بعينها.

على القمة، تُوجَد طبقة من المهنيين ورجال الأعمال، المتلهِّفين على ترويض أنفسهم على دعم المبدأ المريتوقراطي، والانتقال الوراثي للأفضلية التعليمية والاقتصادية عَبْر العائلة، والمدركين لأن موقعهم يعتمد على نحوٍ متزايد على علاقتهم المتميزة — سواء المباشرة أو الملتوية — بالقطاعات المتقدمة للاقتصاد. وتحت هذه الطبقة من المهنيين ورجال الأعمال، هناك طبقة لشركات الأعمال الصغيرة، التي تتخذ ملجأ لها في ضَربٍ من الحياة الاقتصادية يتقدم زمنيًّا على البدائل المعاصرة للشركات الكبرى. يستمر معظم أفراد الطبقة العاملة من ذوي الياقات البيضاء[١] وذوي الياقات الزرقاء[٢] في العمل في المكاتب، والحوانيت، والمصانع التي تتسم بالطرق القديمة للتنفيذ السلبي للمهام الإنتاجية التي تعجز عن إعادة تعريفها. وفي القاع، هناك طبقةٌ دُنْيا underclass من العمال المؤقَّتين، الموصومين عرقيًّا في بعض الأحيان، وغير المحميين قانونيًّا في كثير من الأحيان، وغير الآمنين اقتصاديًّا دائمًا، والذين يؤدون وظائفَ خِدميةً لا تُتيح فرصًا للتقدم.

---

[١] White-collar: أصحاب الياقات البيضاء، وهم أصحاب المهن التي تخلو من العمل اليدوي الشاق، والذين يعملون عادة في المكاتب وفي مجال الإدارة. (المترجم)

[٢] Blue-collar: أصحاب الياقات الزرقاء، وهم العمال من الطبقة الكادحة، مثل عمال المناجم والعمالة اليدوية. (المترجم)

تكون غالبية الشعب، المكوَّنة من طبقة الشركات الصغيرة والطبقة العاملة، غير متأثرة بالدرجات المُفرِطة من الحرمان وعدم الأمان، خصوصًا عندما يعيشون في ظل الديمقراطية الاجتماعية. وعلى أيِّ حال، فهم محرومون من الوصول إلى القطاعات المتقدمة، بكل ما تحمله من سَعَة للكسب، والتقدير، والابتكار. وهم يجدون العزاء في أسرهم وتلهياتهم.

إن النتيجة الاجتماعية الأكثر أهميةً لهذا الموقف هي إعادة رسم التقسيمات الطبقية للمجتمع بدلًا من تحطيمها، أما نتيجتُه الأخلاقية الأهم فهي حرمان أغلبية العمال من الرجال والنساء فرصة امتلاك أي شيءٍ أكثر من موقفٍ مساعد تجاه عملهم الخاص. بَيْدَ أن أشد تأثيراته الاقتصادية تكلفةً هو إهدار الطاقات والمواهب على نطاقٍ واسع، مما يحرم العمالة العادية من الأجنحة، إن لم يكن من الذراعَين. ثمَّة نتيجةٌ ثانوية لهذا الإنكار للفرص على من يُحتمَل أن يصنعوا الثروات هي أنه يفرض على المالية العامة عبئًا لا تستطيع تحمُّله لمدةٍ طويلة، هو عبء التعويض عن طريق نقل نتائج أوجُه عدم المساواة المتجذِّرة في تنظيم اقتصاد السوق وفي نقائص التعليم العام.

ينقسم الحل لكُلٍّ من المشكلة الأساسية ولنتيجتها الطبيعية فيما يتعلق بالمالية العامة إلى شقَّين اثنَين؛ فأحد عُنصُرَي هذا الحل يجب أن يكون توسيع فرص الانخراط في القطاعات المتقدمة للإنتاج؛ ثمَّة توسيعٌ جذري للشروط التي يمكِن للناس من خلالها امتلاك الوصول إلى أنواع التعليم، والخبرة، والتكنولوجيا، والائتمان التي يتطلبها مثل هذا الانخراط. بالإضافة إلى ذلك، فإن مزيدًا من إتاحة الوصول لعددٍ أكبر من الناس في تشكيلةٍ أوسع من الظروف الاجتماعية والاقتصادية يرجح أن يتطلب طرقًا أكثر يمكِن من خلالها الجمع بين الناس والموارد من أجل النشاط الإنتاجي.

أما العنصر الآخر لمثل هذا الحل، فهو خَلْق الشروط الملائمة لتوسيع الممارسات الاقتصادية المتقدمة خارج القطاعات المميزة الضيقة التي ازدهَرَت فيها تقليديًّا؛ الطليعية vanguardism خارج الطليعة. وحيثما فقدَت التقاليد قبل الصناعية للعمل والتدريب على الحِرف، والمنفتحة في أغلب الأحيان على تقدم هذه الممارَسات بعد الفوردية post-Fordist، يتعيَّن استبدالها بتعليمٍ يُشدِّد على تطوير الأهليات العامة للقدرات العملية والمفاهيمية.

وحيثما وجدَت شبكة كثيفة من الحياة الترابطية والمشاركة في الشئون المحلية ضعيفة، مما يمنع الثقة السامية اللازمة للتعاون التجريبي، فلا بد من صُنع مثل هذه

الشبكة من قِبل مجموعةٍ من المبادرات العامة والخاصة التي تحدِّد المسئوليات، وتوفِّر الموارد، وتفتح الفرص التي يمكِن أن تبدأ بالتشكُّل حولها أمثلةٌ جديدة من الارتباط. وحيثما كانت الاقتصادات الكبرى من حيث الحجم والنطاق مهمة لنجاح تنويعات الإنتاج المرن الموجَّه بالابتكار والأكثر ملاءمةً للفِرق الصغيرة منها للشركات الكبرى، يجب توطيد الترتيبات المؤسَّساتية وأنظمة القانون الخاص التي تسهِّل تحقيق المنافسة التعاونية بين منتجي القطاع الخاص — أي تجميع الموارد بين الفِرق والشركات التي تتنافس فيما عدا ذلك.

وهذا الحل ذو الجانبَين لمشكلة ضيق الوصول إلى الطلائع والطليعية في الاقتصاد يدعو بدوره إلى ذخيرةٍ مكبرة من أشكال التعاون بين الحكومة والأعمال الحرة. إن مصمِّمي مثل إعادة البناء هذه يجب ألا يتركوا أنفسهم، مجبَرين على الاختيار بين تنظيم الأعمال من قِبل الحكومة، والذي لا يشجِّع على التواصل الشخصي، وبين الصياغة المركزية للتجارة التكاملية والسياسة الصناعية من قِبل البيروقراطية.

ولإلغاء هذا الاختيار، عليهم أن يطوِّروا تنويعاتٍ جديدة من الارتباط أو التنسيق بين المبادرات العامة والخاصة. يجب أن تجعل مثل هذه الشراكة لا مركزية إلى حد محاكاة وحتى ردكلة الفكرة المتعلقة بالسوق لوجود فوضويةٍ منظمة وليست مفروضة من فوق. ويجب أن تكون تعددية، وتشجِّع التعايش التجريبي بين الاستراتيجيات البديلة للإنتاج والتجارة بدلًا من فرضٍ واحدةٍ فقط. كما يجب أن تكون منفتحة، تتخذ الإنجاز التدريجي لشروط الطليعية المنتجة موضوعًا لها، بدلًا من العمل وفقًا لمخطَّطٍ ما. وكذلك يجب أن تكون شاملة في مدى وكلائها agents والمستفيدين منها، بحيث تمسُّ القطاعات الخلفية للإنتاج بدلًا من أن تبقى مقتصرةً على القطاعات المتقدمة.

إن تجديدًا للوسائل المؤسَّساتية التي تعمل من خلالها المبادرات العامة والخاصة معًا، يمكِن أن يعمل بدوره كنقطة البداية لإعادة صياغة مؤسَّساتية لاقتصاد السوق؛ فقد تنشأ أنظمةٌ مختلفة للعَقد والمِلكية عن الشروط المتباينة التي تعمل بموجبها الحكومة والشركات معًا. قد تبدأ هذه الأنظمة البديلة للقانون الخاص في التعايش تجريبيًّا ضمن نفس اقتصاد السوق المدقرط. وبهذه الطريقة، يمكِننا أن نعمِّم ونعمِّق التزام السوق الحرة بالحرية في إعادة توحيد عوامل الإنتاج ضمن سياقٍ مؤسَّساتي نقبل به كما هو، فنُحوِّله إلى حريةٍ أكبر لإعادة توحيد واستبدال قطع السياق المؤسَّساتي للمقايضة والإنتاج.

ثمَّة مشكلةٌ ثانية للديمقراطيات الاجتماعية المعاصرة تتعلق بطبيعة وقوة الروابط الاجتماعية. لنتخيَّل مجتمعًا واقتصادًا يتكوَّن من أربعة قطاعات. يتكون القطاع الأول

من الأنماط المتقدمة للإنتاج والتعلم، والمسئولة عن حصةٍ متزايدة من الثروة والابتكار الاجتماعيَّين، أما القطاع الثاني فيتكوَّن من صناعات الإنتاج الضخم mass-production المتدهورة، في حين أن القطاع الثالث هو اقتصادٌ معتَنٍ يعتني فيه الناس بعضُهم ببعض، خصوصًا الصغار، وكبار السن، والعَجَزة، في الوظائف التي تخلُق الدولة معظمها وتدفع أجورها، أما القطاع الرابع فهو عالَم العمالة المحرومة من الحقوق وغير المستقرة، الذي يسكُنه العمال المؤقتون أو غير الشرعيين الذين هم أجانب أو ينتمون إلى الأقليات العِرقية.

ثمَّة مسئوليةٌ رئيسية للدولة الاجتماعية المعاقبة في ظل الشكل الحالي الأجوف من الديمقراطية الاجتماعية، والتي تتمثل في جمع المال من أي مَن كان بحوزته — خصوصًا من المشاركين في القطاع الأول — وتوزيعه على مستفيدي المخصَّصات الاجتماعية — خصوصًا أفراد القطاع الثالث — يصبح التضامن الاجتماعي معتمدًا على حركة الشيكات عَبْر البريد. تمثِّل القطاعات المختلفة عوالم مختلفة؛ والناس الذين يعيشون في أحدها ليست لديهم أي معرفة تقريبًا بأولئك في القطاعات الأخرى. تترقَّق الروابط الاجتماعية إلى حد الانكسار، فلا يبقى أي شيءٍ مشترك ما عدا فكرة وجود ماضٍ مشترك، وهو الذكرى المشوبة بالعاطفة لذاكرةٍ وطنية.

ومن أجل أن يصبح التضامُن الاجتماعي حقيقة، يجب ترسيخ مبدأ مفادُه أنه لا يكفي للفرد أن يتخلى عن بعض ماله؛ بل يجب أن يتخلى عن بعض حياته؛ فمن حيث المبدأ، يجب على كل بالغٍ صحيح الجسد أن يحتل موقعًا في كلٍّ من الاقتصاد المعتني وفي نظام الإنتاج. ولتلبية مسئوليته في الاهتمام بالآخرين، من خارج أفراد أسرته، عليه أن يضحِّي بجزء، إن لم يكن من أسبوع أو سنة عمل، فمن حياةٍ عاملة. وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن تساعد الحكومة المجتمع المدني على إعادة تنظيم نفسه بحيث يصبح المجتمع المدني قادرًا على تنظيم ومراقبة تزويد الخدمات الاجتماعية، وبعد ذلك سيُصبِح الناسُ مسئولين بعضهم عن بعض. وعندئذٍ سيحصلون على المعرفة المجسدة وغير المتواسطة التي تعتمد الروابط الاجتماعية عليها.

ثمَّة مشكلةٌ ثالثة تتعلق بالديمقراطيات الاجتماعية المعاصرة، وهي حرمان الفرد من فُرص الهروب من تخوم حياةٍ صغيرة؛ فبالنسبة إلى أعدادٍ كبيرة من الرجال والنساء العاديين في الوطن الأوروبي للديمقراطية الاجتماعية خلال القرن الماضي، لم يأتِ الهروب، الباعث على الحياة، من الامتهان إلا من خلال المِحْنة المُميتة للحرب. إن الاستشهاد من أجل الأمة، ومجدها وحرياتها، كان بالنسبة إلى الكثيرين طريقةً للعيش من أجل شيءٍ أكبر من

الذات. وحتى عندما كان ذلك مخيفًا ومكروهًا، فقد كان هروبًا من الروتينات التي بلَّدَت وأذلَّت.

على أي حال، فإن تجربة العظمة هذه، والمنقوعة في الدم، والمسمَّمة بالوَهْم والخداع، والتي تنتهي بالمعاناة، والإنهاك، والتحرُّر من الأوهام، كانت بمنزلة ارتقاء الإنسانية العادية إلى مستوًى أعلى من الوعي والنُّبل أقَلَّ من كَونِها وكيلًا بغيضًا لذلك المَثَل الأعلى المتعذَّر بلوغه.

جلَبَ السلام معه الخَدَر narcolepsy، فقد كرَّسَت الدول الأوربية النصف الأول من القرن العشرين لذبح بعضها بعضًا، والنصف الثاني لإغراق أحزانها في الاستهلاك، وقرب نهاية القرن العشرين، بعد أن أنهكَتْها آلامها ومباهجها، وضعَت أنفُسَها في عهدة السياسيين، والمهرِّجين، والفلاسفة الذين علَّموا المبدأ السامَّ الذي يقول إن السياسة يجب أن تكونَ صغيرةً من أجل أن يُصبِح الأفراد كبارًا. وبعد ذلك غط الناس في أوروبا في نومٍ عميق. وإذا فَشِلوا في الاستيقاظ لاحقًا، فلربما ظلُّوا أغنياء، وعلى أي حال، فسيكونون أيضًا أقلَّ تساويًا، وأقلَّ حرية، وأقلَّ عظمة.

كيف يمكِن تنظيم المجتمع والثقافة بحيث تمتلك أعدادٌ كبيرة من الرجال والنساء العاديين فرصةً أفضل للاستيقاظ من دوخة الخَدَر، خارج دائرة الحميمية والحب، من دون الحاجة إلى عمل ذلك كبيادق pawns ومحاربين؟ هذا السؤال نفسه يطرح نفسه بصورةٍ أخرى، متحرِّرة بفعل الصراع بين الصديق والعدو أو بحالات الغموض الفظيعة للحرب. كيف يمكِن لفردٍ وُلِد في بلدٍ صغير أن يعيش حياةً كبيرة؟ كيف يمكِن للدولة أن تساعده على توسيع المسرح الذي فيه يمكِن أن يعيش مثل هذا الفرد الحياة؟

تتمثل الإجابة العامة عن كل هذه الأسئلة في تطوير المؤسَّسات والممارَسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي تجهِّز الفرد وتضاعِف فُرصَه في تغيير قطع السياق الراسخ لعمله وحياته، وفي الوقت نفسه يستمر في ممارسة أنشطته العادية. ومن خلال تقليل اعتماد التغيير على الكارثة فهي ترفَعُه إلى الأعلى، فتجعلُه ربانيًّا، أما الإجابة المحدَّدة عن كل هذه الأسئلة فهي أن الدولة يجب أن تساعد الفرد على ألا يكونَ ضئيلًا.

إن التعليم، الذي يبدأ منذ الطفولة ويستمر طوال الحياة العاملة، يجب أن يغذِّي صميمًا من القدرات المفاهيمية والعملية العامة لصنع الجديد من القديم. ويجب أيضًا أن يزود العقل بالوسائل التي تمكِّنه من مقاومة الحاضر. لهذا السبب بالتحديد، يجب ألا تبقى المدرسة تحت سيطرة مجتمع الأُسَر المحلية، التي تقول للطفل: كن مثلَنا. ولا يمكِن

أن تكون تلك الأداة السلبية لبيروقراطيةٍ تعليميةٍ مركزية، والتي لا تُنقِذ الطفل من هذه التأثيرات إلا لتُخضِعه لصيغةٍ كُلية. وعند اعتماده على سُبلِ دعمٍ متعددة ولكونه سريعَ الاستجابة لمسئولياتٍ متعددة، عليه أيضًا أن يلاعبهما أحدهما ضد الآخر لفتح الفضاء الذي فيه تخدم الذاكرة الجماعية التخيُّل الفردي بصورةٍ أفضل.

إن ما تبدَؤه المدرسة يجب أن تُواصِلَه الدولة؛ فيجب أن تساعد على تزويد الفرد بالوسائل الاقتصادية وكذلك التعليمية التي يُمكِنه من خلالها أخذ زمام المبادرة في أي مكانٍ في العالم. وعلى سبيل المثال، يمكِن لبلدٍ صغيرٍ وغني أن يشرع بصورةٍ متعمَّدة في تحويل أمته إلى نخبةٍ للخدمات الدولية. وعندما يصبح العالم بأكمله مسرحًا للمبادرات الفردية، من الأعمال إلى الفعالية activism الخيرية والاجتماعية، فإن مغزى الحياة الوطنية يتغيَّر أيضًا؛ فتتعكس التجربة العالمية والطموحات الكبرى عائدة إلى الوطن.

تشترك هذه المشكلاتُ المتميِّزة الثلاث للديمقراطية الاجتماعية المعاصرة في أنها لا تستسلم لسياسات التنظيم وإعادة التوزيع التي شكَّلَت البرنامج الديمقراطي-الاجتماعي. عرفَت الديمقراطية الاجتماعية نفسَها بتخليها عن محاولة إعادة تنظيم الإنتاج والسياسة. وبسبب انسحابها من هذَين الحقلَين، طوَّرَت ما بدا كموقعٍ حصينٍ ضمن مجال التوزيع أو إعادة التوزيع.

إن التفريغ الحالي لمحتوى الديمقراطية الاجتماعية باسْمِ التوفيق بين الحماية الاجتماعية وبين المرونة الاقتصادية لم يُؤدِّ إلا إلى تأكيدِ منطقِ هذا التراجع. وقد اتضح الآن، على أي حال، أن الديمقراطية الاجتماعية لا تستطيع حل مشاكلها والمحافظة على حياتها ما لم تعُد إلى الحقلَين اللذَين انسحبَت منهما في لحظة تكوُّنها.

وهي لا تستطيع حلَّ أيٍّ من هذه المشكلات من دون الابتكار في الشكل المؤسَّساتي لاقتصاد السوق، فلا يمكنها دقرطة السوق من دون تعميق الديمقراطية؛ وبمعنًى آخر، من دون خلق مؤسَّساتٍ ديمقراطيةٍ مفعَمة بالطاقة، والتي تُسهِّل التجريب المؤسَّساتي وتقلِّل من اعتماد التغيير على الأزمة.

إن القوة الاجتماعية الحقيقية التي يمكِنها دفع مثل هذا التحوُّل، حتى في غياب الكوارث الاقتصادية أو السياسية الكبرى، هي رغبة جماهير العمال العاديين، المعزولين عن جُزر الإنتاج والتعليم المتقدم، في الدُّخول. وهم لا يستطيعون، على أي حال، أن يدخلوا، كما لا يمكِن التوفيق بين مزيدٍ من المرونة التقنية والاقتصادية وبين مزيد من التضمين الاجتماعي، ما لم نبدأ بتغيير البِنْية بأكملها. يمكِننا أن نُغيِّر البِنْية بأكملها قطعةً

بعد قطعة وخطوةً تلو خطوة. ونحن لسنا بحاجة إلى، ويجب ألا نرغب في أي مخطَّط لذلك. وكل ما نتطلبه هو مفهومٌ واضح بخصوص الاتجاه ومجموعةٌ غنية من التخمينات المبدئية حول ما يجب عملُه لاحقًا.

إن التعاون التجريبي، بشروطه المحدَّدة بصورةٍ غيرِ محكَمة لكنها متطلَّبة، يمثِّل في الوقت نفسه وسيلةً وغاية، وطريقةً ونتيجة. وعلى أي حال، فهو يبقى أعمى حتى يتم تنويره من قِبل صراعٍ بين البرامج، التي يقترح كلٌّ منها اتجاهًا وسلسلةً من الخطوات التالية، وهنا تُصبِح البراجماتية المردكلة سياسةً تحوُّلية.

الفصل الثاني عشر

الدين: يقظة الذات

إعادة صياغة مشكلتَي الاتصال والتجاوز

وحدَه الأحمق هو مَن يستشير مذهبًا مجردًا للحصول على تعليماتٍ واضحة، وشاملة، وموثوقة عما يفعلُه في حياته. وعلى الرغم من هذا، فإن السؤال — كيف يجب أن أعيش؟ — هو سؤالٌ يتعيَّن على فلسفةٍ تمنح الأولوية لما هو شخصي أن تتحدث عنه. تستلهم حُجة هذا الكتاب مفهومًا عن الذات، هو المفهوم نفسه الذي يحفِّز تلك الأفكار حول الخَلْق الدائم للجديد في المجتمع. وهذا المفهوم عن الذات يقترح موقفًا تجاه بعض المشكِلات المحوَرية للحياة، برغم أنه عاجز وحدَه عن توليد أو دعم رؤيةٍ أخلاقيةٍ متطورة. وهو لا يمنَح وصفًا مفصَّلًا ولا دفاعًا جازمًا عن مساقٍ للحياة. لكنه يشير، على الرغم من هذا، إلى اتجاهٍ معين.

وعند التفكير بشأن الألغاز والأشواق التي هي محورية لحياتنا، نُواجِه مشكلتَين متكررتَين ومتغلغلتَين ومتداخلتَين، وهما مشكلتا الاتصالِ والتجاوُز، وهما متضمَّنتان بالفعل في مفهوم الذات الذي بدأت به هذه المناقشة، وظهرتا إلى السطح عندما بدَّلَت الحُجة عاملها الحاسم، من المفهوم إلى التوجُّه.

تمثِّل مشكلة الاتصال صراعًا بين الشروط الممكِنة للذاتية؛ فنحن نحتاج إلى الناس الآخرين — عمليًّا، وعاطفيًّا، ومعرفيًّا. وحاجتُنا إليهم غير محدودة ولا تشبع؛ فنحن نجرِّب كلَّ ما يفعلونه لنا كدفعةٍ مقدَّمة لصفقة لا يمكِن أن تكتمل. ونحن نبني ذاتًا من خلال الاتصال.

وعلى أي حال، فإن الخطر الذي يضعُنا فيه الناس الآخرون غير محدود أيضًا؛ فوجودهم، فيما يتجاوز كل صراعٍ معيَّن بين المصالح والإرادات wills، يفرضُ علينا

ضغطًا مستمرًّا؛ ولذلك فنحن نتحرَّك نحوهم وبعد ذلك نبتعد عنهم، متذبذبين بين القُرب والبُعد. وفي أغلب الأحيان نستقر عند مسافةٍ متوسطةٍ قلقة.

إن الحرية، كتحكُّم في الذات، ستعني حلَّ أو تلطيفَ هذا الاشتباك بين المتطلَّبات الممكنة لتوكيد الذات. إن تجربتنا الأكثر إقناعًا مع مثل هذه التسوية هي الحب الشخصي؛ ففي تعابيره الأكمل، يعرض الحبُّ الشخصي تجربةَ الاعترافِ التخيُّلي وقَبول الآخر كفردٍ مطلَق. وبصعوبةٍ فقط، على أي حال، تكتسب هذه التجربة سيطرةً أوسعَ على الحياة الاجتماعية تتجاوز متناول لقاءاتنا الأكثر عمقًا واشتمالًا.

أما مشكلة التجاوز فهي تناقُضٌ بين مجموعَين من المتطلَّبات التي نفرضها على العوالم الاجتماعية والثقافية المنظمة التي فيها نتحرك. لا يمكِننا إيجاد سياقٍ حاسم لإنسانيتنا؛ فضاء طبيعي للمجتمع والثقافة يتسع لكل ما يستحق أن يُعمل، ويُستشعر، وأن يُفَكَّر فيه. ليس هناك مثل هذا الفضاء الطبيعي؛ فهناك فقط تلك العوالم المحدَّدة التي نبنيها ونسكُنها.

وهذه العوالم تجعلنا مَن نحن؛ فهي تشكِّلنا. وعلى أي حال، فهي لا تُشكِّلنا بالكامل مطلقًا؛ فدائمًا ما تُترك بقيةٌ من المقدرة غير المستخدَمة للعمل، والارتباط، والعاطفة، والبصيرة التي تستحق الامتلاك. هناك دائمًا فينا أكثر مما يُوجَد في أيٍّ من هذه السياقات أو في أيِّ قائمةٍ رجعية أو مستقبلية من السياقات. وبالمقارنة معها، فنحن لانهائيون؛ وبالضغط على حدودها القصوى، نكتشف أن هناك أكثر بداخِلنا.

ولذلك، فإن تحقيق مصالحنا المُقَرَّة ومُثُلنا العليا المُعترَف بها يُجبِرنا في النهاية على تجاوز ما يسمح به الإطار الراسخ. ومع شروعنا في القيام بذلك، يبدأ الوضوح الخادع لمصالحنا ومُثُلنا العليا في التلاشي. ونكتشف أن وضوحها الظاهر كان معتمدًا على ارتباطها في أذهاننا بالممارَسات التقليدية والترتيبات المألوفة؛ وبالتالي، تكون خضخضة churning السياقات مصحوبةً بالصراع داخل كُلٍّ منا وبيننا جميعًا، وعندما يكون بيننا، يتم ذلك بكل الوسائل من المحادثة إلى الحرب.

إن إنسانيتنا، بالإضافة إلى مصالحنا ومُثُلنا العليا المحدَّدة، تتطلب منا أن نقاوم وأن نحارب. وخلال كل هذه التجربة، نحن نواجه صراعًا بين اثنَين من شروط إنسانيتنا يتمتعان بالقَدْر نفسه من الأهمية الذي تتمتع به المتطلَّبات المُتعارِضة التي نفرضُها على الاتصال. نحنُ في حاجةٍ إلى المشاركة في عالمٍ اجتماعيٍّ وثقافيٍّ بعَينه. تأتي الحرية من المشاركة وكذلك من الاتصال. وعلى أي حال، فكلٌّ من هذه المشاركات يهدِّد بأن يصبح

استسلامًا وبأن يختزلنا من مبدعين إلى دمًى؛ وبالتالي، نبدو مُجبَرين على الاختيار، في كل مناسبة، بين مشاركة تُحرِّرنا وتستعبدنا في الوقت نفسه وبين إحجام، عن طريق التحفُّظ الذهني إن لم يكن بالتمرُّد الخارجي. ولا يُبقي هذا التراجُع على استقلاليتنا إلا بإضعافِ مادتها؛ فالمشاركة، الصادقة إن لم تكن مخلصة، من دون استسلام، هي ما نحتاج إليه.

ولذلك فهذا هو توصُّلنا لإدراك طموح تغيير السمة الأساسية، بالإضافة إلى المحتوى المُحدد، لسياقات المؤسَّسات والمعتقدات التي يجب دائمًا أن نثور ضدها في نهاية المطاف. نحن نسعى إلى بناء عالمٍ منظم إلى درجة أن هناك فجوةً أقَل بين أن نكون داخلَه وأن نكون خارجَه، بين اتباع القواعد وتغييرها. وإلى حد نجاحنا، نكون قادرين ليس فقط على أن نحقِّق مصالحنا ومُثُلنا العليا المحددة بصورةٍ أكثر فعالية، ولكن أيضًا على تطوير إنسانيتنا بصورةٍ أكثر اكتمالًا. وهنا يُصبِح عالمنا أقلَّ شبهًا بكونه مكانًا للنفي والسجن؛ ومن ثَم فهو يحمل علامة اللانهاية بصورةٍ أوضح.

بَيْدَ أن مشكلة التجاوز مكتنفة في مشكلة الاتصال؛ فقدرتنا على التوفيق بين احتياجنا واشتياقنا اللانهائيَّين إلى الناس الآخرين وبين احتواء الخطر الذي يضعوننا فيه تبقى محدودةً في نطاقها خارجَ المجال المميز للحب الشخصي. وأفضل ما يمكِننا تحقيقه في العادة هو أن ننظِّم المسافة المتوسطة. فحتى في الديمقراطيات المعاصرة الأكثر حرية والأشد ازدهارًا، نظل مسجونين كخدمٍ مرتبطين بعَقدٍ للعمل ضمن مخطَّطٍ قَسْري للتقسيم والهرمية الاجتماعية لنمطيةٍ مبتذلة للأدوار الاجتماعية.

لا يمكِننا أن نهَبَ أنفسنا بعضنا إلى بعض كأفرادٍ كاملين فيما يتجاوز حدود الحب الشخصي؛ لأننا حتى الآن لم نجعل أنفسنا مثل هؤلاء الأفراد. يمثِّل السماح لنا بالقيام بذلك جزءًا من مهمة التعاون التجريبي والديمقراطية المفعَمة بالطاقة؛ فهما يزوِّدان الفرد بقدراتٍ أعظم وأكثر تنوعًا، مع تقوية تحرُّره من النزعات الموروثة للثقافة وتلقائيات المجتمع automatisms. وهما يُتيحان لعددٍ أكبر من الناس، عَبْر منطقةٍ أوسع، شهامةَ الأقوياء.

إن مشكلة الاتصال متورِّطة في مشكلة التجاوز، وهي متورطة كشرطٍ وكهدفٍ في الوقت نفسه. وكما أن الطفل يكون قادرًا بصورةٍ أفضل على تدبُّر مخاطر بناء الذات إذا علم أنه آمنٌ في حب والدَيه، كذلك يكون الرجال والنساء قادرين بصورةٍ أفضل على تحدي وتغيير قِطع سياقهم إذا كانوا آمنين ومدعومين في ارتباطاتهم بالآخرين، وكذلك في حقوقهم وقدراتهم الأساسية، كما أن الحرية التي نكتسبها من خلال إعادة الاختراع

الدائمة للمستقبل والتحويل النوعي لسياقاتنا ستكون أكثر قسوةً ووحشية من أن تُعتبر هدفًا، وبطولية بصورةٍ أضيق وأخطر من أن تُعتبر مثالًا يُحتذى، إذا لم تَعِدْ بأساسٍ يمكِننا التواصُل من خلاله مع الناس الآخرين بصورةٍ أكثر اكتمالًا وإثمارًا.

كيف نُصادِف هذه المُشكلاتِ في أثناء الحياة؟

تعرض كلٌّ من مشكلتَي الاتصال والتجاوز نفسَها متنكرةً في صورة متواليةٍ مميزة في سياق حياةٍ ما، الحياة الأكثر طموحًا، التي يعيشُها أولئك الذين تناوَلوا بحساسيةٍ رسالةَ بناءِ الذات من خلال مقاومة العالَم والنسخة المصلبة من ذات المرء.

أولًا، علينا أن نتخلى عن تخيُّلاتِنا حول الذوات selves المتعدِّدة والحيَوات المتعدِّدة. علينا أن نعتنق مسارًا معيَّنًا ونقبل نتائجه المتعلِّقة بالشخص الذي سنصير إليه.

وبعد ذلك، علينا أن نتبعَ هذا الفعلَ العنيفَ من تشويه الذات مع الكفاح لتعلُّم كيف نستشعر الحركات الشبَحية للأطراف المفقودة، من خلال فعلٍ للحب التخيلي، علينا أن نتخيَّل تجربة الناس الذين لم نُصبحهم. وهذا التوسيع للإحساس بالذات يلتقي بتجربتنا المبكِّرة للاستعراف identification والتعاطُف من أجل ترسيخ أساسٍ لقَبول وتخيل الناس الآخرين.

وفي مرحلةٍ لاحقة، ونحن نُواصِل كفاحَنا، من موقعٍ معيَّن في العالم، ضمن حدود ظروفنا وبصيرتنا، ونُواجِه إغراء أن نُخطئ التعرُّف على التحرُّر من الوَهْم باعتباره حكمة، قشرة، مصنوعة من الطبع والمساومة، تبدأ بالتشكُّل حولنا. يأتي جزءٌ من هذه القشرة من الداخل؛ فالترتيبات المألوفة للذات تُشكِّل الطبع. بَيْدَ أن هذه الروتينات لا غنى عنها؛ فهي تمنح مكانًا متماسكًا وآمنًا يمكِننا أن نبدأ منه المغامرة والتجربة.

وعلى أي حال، تتطلَّب حريتُنا وحيويتُنا المقاومة أيضًا ضد طبعنا الخاص كنوعٍ آخر من اختزال اللانهائي إلى المتناهي والمفاجئ إلى الصِّيَغي. يجيء جزءٌ من القشرة من الخارج أيضًا؛ الاستكانة لقيود ظرفٍ منفرد. وهنا نبدأ في الاعتقاد بأن الحياة التي نعيشُها هي الوحيدة التي سنحياها أبدًا، وننحدرُ إلى قَبولِ ما نعتبر أنه قَدَرُنا.

تؤدي هذه التوليفة من الطبع المصلب والمساومة من دون تحدٍّ إلى تحنيط الذات؛ فنبدأ بالموت في كثيرٍ من الوفَيات الصغيرة. ولا يمكِننا حينئذٍ أن نعيش إلا بتمزيق هذه المومياء التي تبدأ بتغليفنا. ونحن لا نمزِّقُها إرْبًا إرْبًا لنُصبِح مستقيمين أو صالحين، بل نمزِّقُها إرْبًا إرْبًا لكي نتمكَّن من العيش بطريقةٍ تسمح لنا بأن نموت مرةً واحدةً فقط.

ولا يمكِنُنا تمزيقُها بوساطة فعلٍ مباشرٍ من الإرادة. وعلى أي حال، فمن الممكن للإرادة أن تعمل بشكلٍ غير مباشر وبقوة، إذا وُجِّهَت من قِبل منظورٍ للفرصة الأخلاقية. نحن نتقدَّم بواسطة فعلٍ ديناميكي من الاشتباك والتحويل الذاتي. وإذا تنحَّينا في وضعيةٍ من الانفصال الساخر، فسنتحوَّل من لحمٍ إلى حجَر. ومن خلال الارتباط بمعتقدات وأنماطِ حياةٍ معيَّنة، وبإخضاعِ أنفسِنا، من خلال مثل هذا الارتباط، للهزيمة والإحباط، وبالمخاطرة بتدمير الإيمان على يدَي الفكر والتجربة، فنحن نُواصِل العيش، ونتعلم، من خلال العمل، أن نتمنَّى.

ما الفكرة المتعلِّقة بحالتنا والتي، مع إقرارها برُعْبها من المعاناة والغموض، هي مبنية على فكرة الذات التي بدأت منها مناقشتي، يمكِنها أن تبرِّر مثل هذا الطموح في عيشِ حياةٍ ما؟

لنتدبَّر أولًا الظرف الأكبر الذي نُواجِه ضمنه معضلتَي الاتصال والتجاوز ونمُر بتعبيراتهما المميزة طَوالَ مسيرة الحياة الإنسانية. من ناحية، نجد أنفسَنا مدفوعين جيئةً وذهابًا بين الهياجِ والضجَر. وعندما نتمكَّن بشكلٍ مؤقَّت من إسكات طموحاتنا، وإحباطاتنا، والتهاءاتنا — التجوُّل المتواصل بين التفاصيل، والجهد المستميت لجعلها تتحمل وزنًا لا تستطيع حملَه — نسقُط إلى حالةٍ من التحديق والضجَر. أما لحظاتُنا السعيدة في الانهماك مع المهمة التي بين أيدينا ومع الشخص الآخر، فسرعان ما يلتهمُها هذا التناوُب بين الضياع والخوَاء. وفي هذه التعرُّضية، نحن نُعايِش كمعاناة النتيجة الجوهرية لإنسانيتنا، والتي تتطلَّب اللاتناهي من المتناهي وإمكان الوصول من اللانهائي.

ومن الناحية الأخرى، يكتنف الظلام وجودنا الخيالي والمعذب، منقطًا بالمباهج التي نحن عاجزون عن جعلِها مستديمة، واقعًا في حبائل دوافع، وشِراك، وآلام الجسد. ليس هناك تقدُّم في العلوم الطبيعية يُمكِنه أن يجعل هذا الظلام ينقشع؛ ففي النهاية، لا يُمكِن للعلم أن يزوِّدنا إلا بتاريخ الكون والنظاميات العابرة والمتناهية التي قد تظهَر في لحظاتٍ معيَّنة في هذا التاريخ. ولا يمكِنه فعلُ شيءٍ لشَق الاختلاف بين الوجود والعدم، أو توضيح كيف ولماذا يُمكِن للوجود أن ينشأ من العدم، أو لماذا نحن لسنا آلهةً بدلًا من الكائنات المحكوم عليها بالفَناء التي هي نحن في الحقيقة. كما لا يُمكِنه الإجابة عن أيٍّ من هذه الأسئلة — الآن أو إلى الأبد — لأنه يُفكِّر بعقولنا المتجسِّدة وليس بعقل الله.

تركِّز فَنائيتُنا على تجربتا المتعلِّقة بتعاقُبٍ وجيز، متعذِّر العكس، ودراماتيكي من أحجيةٍ إلى أخرى. ونحن نتعاطى بعضُنا مع بعض ونتعاطى مع أعمالنا والتزاماتنا

الرتيبة، نُلقي على هذه اللقاءات الهشَّة، والروتينات البسيطة، والولاءاتِ غيرِ المعصومة عبءَ الاشتياق اللانهائي إلى اللانهائي؛ في حين أنها ليست كفُؤةً للأمر.

لنتدبَّر ثلاثة حلول لمشكلتَي الاتصال والتجاوز، عند النظر إليها مقابل هذه الخلفية من الاضطراب والجهل؛ قصة الخلاص، وانقراض الذات، ويقظة الذات.

تضع قصَّة الخَلَاص صراعَنا مع مشكلتَي الاتصال والتجاوز في سياقٍ أوسعَ من المغزى والأمل. تُؤذِن العلاقاتُ بين الناس بعلاقتنا مع الله، الذي يتدخَّل، بشكلٍ دراماتيكي، وحاسم، ومُبرم، في الزمن التاريخي. وهذا التدخُّل، الذي يبدأ في التاريخ ويستمرُّ في الخلود، يُعِد كُلًّا منَّا والعالم للتغلُّب على الصراعات بين الظروف المتناهية والشوق اللانهائي، بين الحاجة والخوف من الاتصال. وحتى مشاريعنا العلمانية الكبرى — مثل قضية الديمقراطية وتخفيف الفقر والظلم — تكتسب مغزاها من الدَّور الذي تُمارِسه في هذا العمل التخليصي.

هل يُمكِننا أن نجعلَ أنفسَنا نؤمن بمثل هذه القصة بوساطة الرغبة في الإيمان بها؟ وإذا حاولنا إنقاذ إيماننا باختزاله إلى استعارة، فنحن نجرِّده بالتحديد من تلك الملامح التي تسمح له بمخاطبة تخوُّفاتنا وآمالنا بأكثرِ الصورِ مباشرة وقوة. فنحن لا نستردُّه إلا بإلغائه.

لا يمكِننا تجنُّب الحكم على حقيقته، حقيقة الأحداث التاريخية والمُتجاوِزة لحدود التاريخ transhistorical التي يسردُها. وإذا كان يمثِّل طريقةً لإثارة الإرادة ومواساة العقل، فهي تُعاني عَيب القصص التاريخية للإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، مثل الماركسية، التي ألهمَت وضلَّلَت السياسة التحوُّلية مدةً طويلة. أما السحر الذي نُلقِيه على أنفسِنا فسيقودنا إلى إساءةِ تمثيلِ كلٍّ من قيود وفُرص حالتنا. ونتيجةً لذلك، فسنرى بشكلٍ أقلَّ وضوحًا وسنكون أقلَّ تحررًا.

قد يبدو من الغريب استحضار مثل هذه الشكوى حول الصدق في مناقشةٍ تتعلق بموضوعات والتزامات براجماتية، ولأنه ليس هناك من بين ملامح الفهم الدارج للتقليد البراجماتي ما هو أكثر انتشارًا من فكرة أن هذا التقليد لا يقترح سوى وجهةِ نظرٍ ذرائعية instrumental للحقيقة. وقد جادلتُ هنا، على أي حال، بأن أسبقية الشخصي على اللاشخصي، وليس تبعية الاعتقاد للنفعية، هي عنصر هذا التقليد الذي لدينا أكثر المبرِّرات لإنقاذه وتطويره.

وفي مجال الشخصي والتاريخي على وجه التحديد، نحن نمتلك الأساس الأقوى لمعارضة اختزال الاكتشاف إلى وضع الاستراتيجيات strategizing. ومعرفتُنا بالطبيعة هي الأقلُّ موثوقية كتمثيلٍ للعالم بدلًا من كونها دليلًا للتدخُّل العملي، وذلك لأنها معرفةٌ محدَّدة بلا تناسُب بين العقل وموضوعه، ومحاصَرة بتناقُضات اللاشخصي. ومن دون ريب، فإن كل وجهةِ نظرٍ قوية للمجتمع والشخصية، بين أشياءَ أخرى، تمثِّل نبوءةً حقيقية؛ فهي تدعونا إلى التصرُّف بطريقةٍ تجعلها حقيقية. وعلى أي حال، فهذا الدافع المتعلق بتوكيد الذات، برغم أنه يتعذَّر استئصاله، فهو أيضًا محدودٌ ذاتيًّا؛ فسرعان ما نصطدم بالمقاومة المفروضة من قِبل الناس كما هم الآن، ومن قِبل المجتمع كما هو الآن. وبالتالي، فإن عنصر النبوءة المحققة لذاتها في أفكارنا الاجتماعية والشخصية يُجبرنا على مجابهة الحقيقة بدلًا من السماح لنا بأن نُخطئ في التعرُّف على الراحة باعتبارِها الحقيقة.

ثمَّة حلٌّ ثانٍ لمشكلات الوجود، وهو إفناء الذات. يمكِننا أن نجد صِيَغًا مختلفة منها كما عُبِّر عنها في فلسفات شوبنهاور وأفلوطين[1] وكذلك في بعض جوانب تعاليم بوذا ولاو تسو.[2] وهي تقترح تعليق الكفاح الفردي من خلال مطابقة الوعي بالحقيقة الكونية والمطلَقة فيما وراء الذات. نحن نحقِّق المصالحة مع كلٍّ من الناس الآخرين ومجتمعاتنا وثقافاتنا من خلال تخفيضٍ جذري لقيمة حقيقة كلٍّ من الاختلافات الظاهراتية والذاتية الفردية.

هناك علاقةٌ متبادَلة في هذه الاستجابة بين الصورة الميتافيزيقية والتوجُّه الوجودي؛ فإنكار الحقيقة الجوهرية للاختلافات ضمن الكل المتعدِّد الأجزاء يبرِّر التخلي عن الصراع، بتناوُبه الفظيع بين القلَق والضجَر. ويتباعَد توقُّف الصراع عن المجابَهات التي يمكِنها وحدَها أن تُبقيَ اختلافاتِ العالم الظاهر حيةً في أذهاننا.

إن التكلفة الأخلاقية لإفناء الذات هي التأثيرُ ذاتُه الذي يستحضره مؤيدوه على أنه منفعتُه؛ فما نخسَره بتبنِّي هذا المبدأ الميتافيزيقي وممارسة هذا العلاج هو العالَم، ومع

[1] Plotinus: أفلوطين (٢٠٥–٢٧٠م)؛ فيلسوف روماني مصري النشأة، يُعتبر أهم ممثلي الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. (المترجم)

[2] Lao Tzu: لاو تسو (القرن السادس ق.م.)؛ أول فلاسفة مذهب الطاوية الصيني. (المترجم)

العالَم، هو الحياة. تنكمش تجربتُنا تحت ذريعة التوسُّع. وعندما نكون، بسبب حقيقة تجسُّدنا وموقعنا الاجتماعي، غير قادرين على مواصلة زعم العودة من الذات إلى المطلَق، نجد أنفسنا مسجونين في مكانٍ عملِنا لتقليص حجمه.

تتعقَّد هذه التكلفة الأخلاقية بواحدةٍ إبستيمولوجية.[٣] نحن نُعد في الوعي حالةً لا يُمكِن أن يأتي اختبارُ الإبطالِ فيها إلا من الخارج — الطَّرق على الباب بوساطةِ حقيقةٍ شخصية واجتماعية ترفُض أن يُخضِعها الإبعاد والإنكار.

وهناك حلٌّ ثالث، هو إيقاظ الذات على الناس الآخرين وعلى العالَم الظاهر. وتمثِّل هذه اليقظة تشديدًا لانهماكنا في التجربة، وخصوصًا تجربتنا في التفريق بين كلٍّ من الناس والظواهر؛ وهي انتقال من الدوخة المخدِّرة، التي تعترضُها لحظاتٌ من الألم والبهجة، إلى الحضور، والانتباه، والتورط. وهذا الارتباط بين تشديد التجربة والاعتراف بالاختلاف لا يظهر بصورةٍ أكثر اكتمالًا من إحساسنا بحقيقة الذات الفردية. ونحن نرى الآن هذه الحقيقة كواحدةٍ تمُر بجميع المراحل، بدلًا من رفضِها باعتبارها ظاهرةً إضافية epiphenomenon.

ولذلك فهذه اليقظة تمثِّل في كل جوانبها انقلابًا لكلٍّ من الموقف الوجودي والرؤية الميتافيزيقية المستبطنة لمحاولة إفناء الذات. وهي تتخذ مفهومًا معيَّنًا للذات وكفاحها مع العالم — هو المفهوم الذي اقترحتُ وضعه في المركز من براجماتية مردكلة – وتطوُّره إلى جوابٍ لمشكلات الوجود. وهي تُعطي كثيرًا من العلامات على نواياها وتُخضِع نفسَها لعددٍ من الاختبارات لادعاءاتها.

وفي السياسة وفي الثقافة، هي تقودُنا نحو الاختراع الدائم للمستقبل وتحسين قدرات الإنسانية العادية وكرامة التجربة العادية، وهنا تُصبِح بِنْية المجتمع أقربَ شبهًا بطرقِ عمل الخيال.

وعند تشكيل الرؤية والعمل الأخلاقي، فهي تُلهم المقاومة لتحنيط الذات، وبصورةٍ أكثر عمومية، الجهد المبذول لتضمين حلولنا لمشكلة الاتصال كاستجابةٍ لمشكلة التجاوز. وفي أثناء تطويرنا لقُدراتنا العملية، يُصبِح غرضُنا الأخلاقي الجوهري هو التوفيق بين العظمة والحب في تجربتنا للذاتية واللقاء. ونحن نسعى إلى ممثِّل هذه التسوية في شكلٍ

[٣] Epistemological: إبستيمولوجي؛ متعلِّق بنظرية المعرفة. (المترجم)

غيرِ ملوَّث بأوهام خُلُقٍ بطولي، مُنفَتِح على تلقينات التجربة العادية، والذي يحترم قُدرات الناس العاديين.

وفي خيال العالَم ككل، مثلما يُمكِننا أن نراه ونفهمه من موقع الأفضلية الضيِّق والعَرَضي الذي نمتلكُه، نجده يُلهم محاولةً لاسترداد، ومعاقبة وتحويل، الحضور الرؤيوي للعالم بالنسبة إلى الطفل. يعمل الفن والعلم معًا لتعميق وعينا بالاختلافات الموجودة ضمن العالم الفعلي بوضع الفعلي مقابل خَلفيةٍ من التبايُن والفرصة التحوليَّين — كما تُرى، وتُكتشف، وتُتصور، ويُتنبأ بها، وتُخلق. وبدلًا من تعتيم إحساسنا بالحقيقة والاختلاف الحقيقي، فهذا التخيُّل للتغيير يجعله أكثر حدة. وبرغم أننا لم نصنع العالَم، فالعالَم الواسع بأكمله يصبح حُلمَنا، ويبدو كل شيء فيه لنا كإغاثةٍ رؤيوية للعقلِ الحالم.

الخيارات الوجودية

تخيل مشكلة الطريق إلى الذات من منظورٍ آخر، هو منظورُ الخيارات الوجودية التي يطرحُها علينا التفكير الأكثر طموحًا والأوسع شموليةً لزماننا الخاص. وسنصل إلى النتيجة نفسها ولكن من نقطةٍ بدايةٍ مختلفة..

ونحن نُواجِه قطعية ونهائية الموت، ولعجزِنا عن تبديدِ لُغز وجودنا، أو وجود العالم، نحن ننهَمِك عادةً في شئون الحياة، وفي ارتباطاتنا بالآخرين، وفي صراعاتنا معهم. ويحتلُّ مثلُ هذا الانهماكِ وعيَنا. وإذا كان حادًّا، فهو يملؤنا بالبهجة. حتى إذا كان مترافقًا مع ظلال الخصومة، والتناقُض الوجداني، والندَم، والخوف. وقد تسير الشدة في اتجاه التكريس لمهمةٍ ما أو الاشتياق إلى الناسِ الآخرين.

وتكون هذه الشدة، على أي حال، متذبذبة. وهي تهدِّد بأن تغوص، فتُصبِح مغمورةً بالروتين. ليست المشكلة هنا في التَّكرار والعادة؛ فهما من ملامح تجربتنا التي يستحيل تجنُّبها ولا يمكِن الاستغناء عنها، بل تكمُن في الفشل في المحافظة على صفاتنا الإلهية — وهي خاصية الروح المتجاوزة للسياق — في وسط التكرار؛ أي الفشل في تجسيد الروح في الروتين.

ونتيجةً لذلك، نحن نعيشُ معظم حياتنا فيما يُشبِه الدوخة، كأننا نمثِّل مخطوطةً كتبَها شخصٌ آخر. وهذا الشخص الآخر، على أي حال، ليس فردًا أو حتى مجموعة، بل هو اللاشخصي، الذي يسحق السلطة الجماعية للآخرين الذين يحدِّدون صلاحياتِنا والذين

يُمارِسون السلطة، أو يُعانون العبودية، في العالم الذي نسكُنه. نحن نصبح «هم»، لكنهم لن يصبحوا كلًّا منا.

إن وميض طاقة الحياة يشبه الاحتضار قليلًا، أو هو الموت على خطوات. وهو يأتي مصحوبًا بسلوانه الخاص؛ تمنعُنا حالة خَدَر من الوعي المُضمحِل الذي ننحدرُ إليه من التركيز على فداحة الخسارة أو من مواجهة حالتنا، كما أن ضغوط الحاجة المادية والندرة الاقتصادية تُبقينا مقيَّدين إلى مسئولياتنا العملية.

لنتدبَّر ثلاثَ استجاباتٍ مختلفة؛ مارسَت كلٌّ منها دَورًا في فكر، وفن، وتجربة زماننا. لكن وحدَها الثالثة تضعُنا على طريق التأليه المُتَّسِق مع حقائق وجودنا.

تقوم إحدى الاستجابات بعرضٍ مستمر أمام أعيُننا لمنظر الانحدار نحو الموت وحَومنا حول فقدان كل معنًى. يتمثَّل مغزى هذا الاستعراض في أن يُثير فينا رعبًا من الفظاعة والعنف بحيث نحرِّض على الثورة ضدَّ إنكار الشخصية النشِطة والواعية.

لكن لأي سبب؟ لغاية دفعِنا إلى أن نتمالَكَ أنفسنا. نحن نتمالَك أنفسَنا بإعادة توكيد ادعاءات الحياة بدرجةٍ أقلَّ من إنكارِنا أهمية أو حتى حقيقة الاختلافات التي تملأ تجربتَنا اليومية. وبرؤيةِ هذه الاختلافاتِ المتعلِّقة بالعالم الظاهر كامتدادٍ لحقيقةٍ مُستبطنة، فنحن نؤكِّد تألُّق الوجود. نحن نتعهَّد العالم، ونَحتفِل به، ونتعاطَفُ مع اندفاعِه إلى الأمام. ونحن ننتصر على الجهل والموت بأخذ إجازةٍ من أنفسِنا.

وهذه الوثنية المتأخِّرة والمتوتِّرة هي نسخةٌ أخرى من المذهب القديم لانقراض الذات، والذي كان مبررًا بالمفاهيم الميتافيزيقية للفلسفة الدائمة. أما في يومنا هذا، فهو يروقُ في أحيانٍ أكثر لفكرة استنفاد وفشل كل شيءٍ آخر، بما في ذلك التقليد الفلسفي المتعلِّق بكل محاولاتِ فهمِ تفاصيل العالم الظاهر وتوجيه مساقٍ من العمل التحوُّلي في ذلك العالم.

تكشفُ نتائجُ هذه الاستجابة أخطاءها. لا يُمكِننا في الحقيقة دعمُ الانهماكِ الذي يمكِّننا من مقاومة انحدارِنا إلى الدوخة المُخدرة عن طريق الوقوف والانتظار، أو بالاحتفال والاعتناء؛ فلا يمكِننا فعلُ ذلك إلا بوساطة الكفاح ضد كلٍّ من أنفسنا والعالم، حتى إذا كان ذلك كفاح الفيلسوف أو الفنان المنفرِد من أجل التجديد باستخدام أقنعةٍ جديدة، ومن دون الاعتماد على الفلسفة الدائمة، أو المذهب القديم لانقراضِ الذات وبرنامجه من السكون الوَجْدي والمُتنبِّه. وهذه الاستجابة الأُولى هي مذهبٌ لا يُمكِن لأحد، على الأقل مخترعوه أنفسهم، أن يعيشَه بالفعل.

تركِّز الاستجابة الثانية على قمع التفرُّد الذي يُرافِق كلًّا من إعتام الوعي وتلقائيات الإرادة. وهي تقترح مقاومة الترتيبات المؤسَّساتية، والأدوار المقولبة، والأشكال المتصلِّبة من الوعي التي تسحَق الشخصية الأصيلة. لا يُمكِننا أن نُعيدَ توكيدَ الخاصيةِ التي تجعلُنا أكثر إنسانيةً بجعلنا أكثر إلهيةً إلا إذا دُسنا على طرقٍ سلبيةٍ لانهائية، يجب علينا أن نقول لا، لا، لا لكل البِنى، من خلال التمرُّد، سواء كانت جماعيةً أو فردية.

يكشف التمرُّد الدائم ضد البِنى فشل البصيرة وتذبذب القلب. وهو فشلٌ للبصيرة لأنه يرفُض الاعتراف بأن البِنى التي يثُور ضدَّها قد تختلفُ في النوعية وكذلك في المحتوى؛ في طبيعة علاقتها بالقدرات المتجاوِزة للبِنَى لدى العامل agent.

وقد تكون أكثر تحصنًا نسبيًّا ضد التحدِّي والتغيير، بتقديمِ نفسِها للعامل كضرورةٍ طبيعيةٍ أو قَدَر غريب؛ أو قد تكون أكثر توفرًا نسبيًّا للمراجعة في أثناءِ نشاطاتِ الحياة العادية.

وعندما نُصلِح البِنَى في هذا الاتجاه البديل، فنحن نفعلُ أكثر من تحسينِ قُدراتِنا العملية وتقويضِ قاعدةٍ لا غنى عنها من التقسيم والتراتُبية الاجتماعية المتحصِّنَين. نحن نقسم الاختلاف بين أن نكونَ داخل بِنيةٍ ما وأن نكون متجاوزين لأخرى. ونحن نشكِّل سياقًا أكثر ملاءمةً للانهايات الموجودة بداخلنا. ويعني عدم التعرُّف على هذه الإمكانية للاختلاف أن نظل مُستعبَدين لخرافة تمثِّل بدَورها شكلًا من أشكال الإخضاع.

ويمثِّل هذا التمرُّد أيضًا تذبذُبًا للقلب؛ لأن تعاليم الطرق السلبية اللانهائية تخون اليأس من قدرتنا لجعل الروح تعيش داخل بِنْيةٍ ما وبمعنًى آخر، داخل الروتين والتكرار والقانون والممارسة. وهذا القنوط هو خطيئةٌ نرتكبها ضد أنفسنا وضد قدراتنا على السُّمو، والتجاوز، والتحوُّل. وهو يمتلكُ شكلَين نموذجيَّين؛ أحدهما هو السياسي، أما الآخر فهو الشخصي. يمثِّل الشكل السياسي التخلِّي عن أي محاولةٍ لتنظيمِ المجتمعِ والثقافة، بحيث نقصِّر المسافة بين أنشطتِنا المحافِظة على السياق وتلك المحوِّلة للسياق وجعل التغيير صفةً داخليةً للحياة الاجتماعية؛ أما الشكلُ الشخصي فهو التخلي عن كل الجهود لجعل الحب يعيش بشكلٍ مباشر في المؤسَّسات، وخصوصًا في مؤسَّسات الزواج وفي المحادثات الطويلة والتضحيات المُتبادَلة لحياتنا معًا. إن الحب الرومانسي — أي الروح المتحرِّرة والعاجزة عن التجسُّد في الروتين — يرى التكرار كمَوْته. يُمثِّل الشكلان السياسي والشخصي هذا الفقدان للأمل حالتَين للإغلاقِ نفسِه.

ثمَّة استجابةٌ ثالثة، هي تلك التي أُطلِق عليها اسمُ إيقاظ الذات. ومثلها مثل الاستجابتَين الأخريَين اللتَين وصفتُهما قبل قليل؛ فهي تعتمد فيما يتعلق بقوة جاذبيتها على محاولةٍ لفرضِ المواجهة مع فَنائيَّتنا وجهلنا؛ كيف يتأرجح ما نخلَع عليه أكبر قيمةٍ فوق فراغٍ من فقدان المعنى، المتخفِّي وراء الحاجة، والانشغال، والالتهاء؟

يتمثَّل التهديد الأكبر لهذا المشروع الأخلاقي في فخِّ الذات؛ فقد نُدرِك فجأةً أن الحياة التي نحياها هي الوحيدة التي يمكِننا أن نعيشها أبدًا؛ فنجد أنفسنا واقعين في شَرك حالةٍ تُنكِر لاتناهينا، أي إنسانيتنا؛ ومن ثَم فنحن نُقاوِم.

يتمثَّل أحدُ أشكال هذه المقاوَمة في إعادة توجيه الفكر والسياسة في محاولة لخَلق البِنى التي تُدرك، وترعى، وتطوِّر طبيعتنا المتجاوزة للبِنَى. إن توجُّهنا إلى مثل هذا المستقبل يُمثِّل أيضًا طريقةً للعيش في الحاضر ككائناتٍ غير متحدِّدة بالكامل بالتنظيم الراسخ للمجتمع والثقافة. وعلى أي حال، فهذا سبيل يكون — حتى في ظروف المجتمعات الأكثر تحررًا، ومساواة، وازدهارًا — مفتوحًا بصورةٍ مباشرةٍ لِقلَّة فقط؛ وحتى بالنسبة إلى هذه القِلَّة، فهو يعرضُ حلًّا غير مُكتمِل.

تنتهي حياتُنا عادةً قبل أن نرى الأشياء التي كافَحْنا من أجل التمكُّن من عُبورها ويتضح أنها ليست ما أردنا. الشخص الذي أمامنا، اللحظة التي نعيشُها، المهمة التي نحن مكرَّسون لها، التجربة المتذكَّرة الآن، تحول الوعي إلى العالَم الظاهر، والذي يبلغ ذروته كما هي الحال في حُلمٍ ما، ويتغيَّر بتخيُّل الخطوات المُقبِلة كما هي الحال في الفكر والسياسة، والخاضع على الرغم من ذلك، كما هي الحال في الحياة اليومية الواعية، لتنظيم القيود ولمتطلَّبات التَّكْرار، الذي هو ترياقُ الموتِ في الحياة المتعلِّق بالوجود المُضمحِل.

يرتبط تحويلُ العقلِ إلى العالَمِ الظاهر بصورةٍ متناقضة بالتوجُّه نحو المستقبل. إن طُرق عمل الخيال تسلِّط الضوء على هذا الارتباط؛ فإدراك إحدى طُرق سَير الأمور أو ظاهرةٍ ما هو أن ترى أنها قادرة على التغيُّر إلى شيءٍ آخر كنتيجةٍ لبعض التدخُّلات. وحتى نضعَها ضمنَ مثل هذا المدى من التبايُن المحول، فنحن لا نرى، بل نُحدِّق فقط. إن السياقَ الرئيسيَّ لهذا العمل التخيلي هو تجربتُنا للفِعل في العالَم، ومواجَهة المقاوَمة، والتغلُّب عليها.

لا يمكِننا وَهْبُ أنفسنا بالكامل للعالم الظاهر وللآخرين إذا ظلِلْنا دُمًى لنصٍّ لم نكتُبه وسجناءَ لحالةٍ لا تُدرك فينا تلك الكائنات المتجاوِزة للسياق التي نحن هي حقًّا. ولسنا في حاجةٍ إلى أن ننتظر تحوُّل المجتمع والثقافة لكي نبدأ انعتاقَنا؛ ففي وُسْعنا أن

نبدأ الآن. في كل مجالٍ من العمل والفكر، وما دُمنا لا نعاني الحدودَ القُصوى من الحرمان والعجز، فإن السؤال المطروح على شفاهِنا سيكون: ماذا يتعيَّن علينا أن نفعل لاحقًا؟ إن الأشكال الأكثر طموحًا من التفكير البرامجي والعمل البنَّاء تمدِّد ببساطةٍ نطاقَ هذا الاستجوابِ وتوسِّع مدَى أجوبتِنا.

إن ما يسمَح لنا بأن نطرح في كلِّ مناسبةٍ هذا السؤال — ماذا يتعيَّن علينا أن نفعل لاحقًا؟ — هو زواج الخيال بموقفٍ وجودي؛ التوافُر المتفائل والصبور للجِدة والتجربة. وبالتالي، فإن ما يُمَكِّنُنا من تحمُّل هذا الموقف هو توليفةٌ من الثقة المتنامية بممارسة قُدراتنا — من الأمن والمقدرة – مع الحُب، حُب العالم وحُب الناس.

إن الالتزام بمنطقةٍ من سُبل الحماية والمواهب الأساسية، والتي تترسَّخ بموجب الحقوق المستمَدَّة من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد، هو ببساطةٍ التعبيرُ السياسي الأكثر أهميةً عن حقيقةٍ أكثر عمومية؛ فكما أن حب الوالد لطفله، الذي يُطمئِنه بوجود مكانٍ غير مشروطٍ في العالَم، يشجِّع الطفل على التعرُّض للمخاطر من أجل بناء الذات، فإن هذه الحقوق المحسِّنة للمقدرة تُساعِد الفرد على تخفيضِ دفاعاتِه وعلى البحث عن الجديد. إن إخراج هذه الحقوق جزئيًّا من السياسة بإحاطتها بالقواعد والمذاهب التي تزيد من الصعوبة النسبية لتغييرها على المدى القريب قد تكون له نتيجةٌ مُتناقِضة؛ وبالتالي فإن تحصينَ هذه الحقوقِ ضد التحدِّيات السياسية قد يوسِّع نطاقَ السياسة ويزيدُ حدَّتها.

وعلى أي حال، يجب أن يتمثَّل الهدف في تحديد مثل هذه الحصانات والمواهب بطريقةٍ تفرض أقلَّ صلابةٍ ممكِنة من الفضاء الاجتماعي المحيط. إن نظام الطوائف الذي يُساوي بين أمن الفرد وحُرمة الأنماط المفصلة والمتميِّزة من الحياة الجماعية يمثِّل درجةً قُصْوى من اللبس بين الأمن والهُوية الفرديَّين وبين التصلُّب الاجتماعي. أما ما يتعيَّن أن نرغَب فيه فهو الدرجةُ القصوى المعاكِسة، من التفارُق بين تحصين الحقوق أو المواهب المحسِّنة للمقدرة وتحصين كل الترتيبات الأخرى. ولمثل هذه الدرجة القُصوى المعاكِسة، ليس لدينا مثالٌ مُتوافِر؛ فالأنماطُ الحالية من التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بما في ذلك القانون التقليدي الحديث للمِلْكية والتعاقُد، تقع عند نقاطٍ متوسطةٍ مختلفةٍ بطول هذا الطيف التخيُّلي؛ وبالتالي فهنا، كما هي الحال في كل مكان، يجب أن يُعوض الأفراد، بالطريقة التي يربطون بها بين التحكُّم في الذات وبين الارتباط، ما لم توفِّره السياسة والقانون حتى الآن كتنظيمٍ للحياة الاجتماعية.

ليس تألُّق ما يُفترَض أن يكون وجودًا موحَّدًا مستبطنًا للعالَم الظاهراتي هو ما يُلهِم هذه الاستجابة لليقظة، كما يُلهِم النسخة المعاصِرة من مذهبِ انقراضِ الذات، بل هو الحُب الحقيقي، حُب الناس الفعليين، المُعطَى والمُتلقَّى.

يبدو الآن حُب العالم كتدفُّقٍ لهذا الحب الإنساني؛ كما لو كانت نافورة أفلوطين تتدفَّق رأسًا على عَقِب، من مخلوقٍ خَفي في الأعلى، إلى العالم الظاهر في الأسفل. أما الآن، على أي حال، فالنافورة تتدفَّق من الجانب الأيمن إلى الأعلى؛ فحُب العالم هو الضَّوءُ الخافتُ لِلَهب أكثر سطوعًا، هو الحُب الإنساني.

إن أُولى الاستجابات المعاصرة الثلاث لحالتنا من الجهل والفَنائية لا تعدُو كونَها نسخةً معاصرةً من المذهب القديم لانقراض الذات؛ فهي تُترجِم معتقدات الفلسفة الدائمة، التي دعمَت ذلك المذهب تقليديًّا، إلى مفرداتٍ تَسُر الآذان المعاصرة. أما الاستجابة الثانية، تلك المتعلقة بالتمرُّد الرومانسي الدائم ضد البِنَى، فتظل واقعةً تحت الديمقراطية وعلى هيئة وجهاتِ نظرٍ سياسية وأخلاقية؛ أي الطرق السلبية التي كانت موجودةً دائمًا، كهَرطَقة، ضمن أديان العالم العظيمة المُنادِية بالخلاص الشخصي. وبالطريقة نفسها، فإن الاستجابة الثالثة — يقظة الذات — يُمكِن النظر إليها كتَتِمَّة، من دون الخَلْفية اللاهوتية، لبعض المعتقَدات الأخلاقية والسيكولوجية الأكثر تميزًا لقصة الخلاص.

وفي الصورة التي جرى التعبيرُ بها عنها هنا، قد لا تبدو يقظة الذات أكثر من مَسيحيةٍ من دون السيد المسيح أو الكنيسة. وفي هذا الصدَد، فهي تُشبِه كثيرًا من أفكار القرون الخمسة الأخيرة في الغرب، كتوهُّجٍ لاحقٍ للمسيحية، تستمدُّ من علاقتِها المتناقِضة وجدانيًّا إيمانًا مفقودًا؛ أي قَدْرًا من القوة يُمكِنها أن تتمتَّع به. ولأن كثيرين كانوا وثنيين عندما صرَّحوا بأنهم مسيحيون، أصبح البعضُ مسيحيين عندما تحوَّلوا إلى وثنيين؛ فكانت لحظة ردَّتهم هي ساعة هدايتِهم.

وعلى أي حال، فمن المؤكَّد أن شيئًا لا ينتج الآن، فيما يتعلق بالبصيرة أو العمل، من الحقيقة المحدودة لهذه الملاحظة النَّسَبية genealogical. هل التعاملات بين الله والإنسانية، التي لم يعُد فيها المرتدُّون المهتدون قادرين على الإيمان، هي المستودع الذي لا غنى عنه للحقيقة الأكثر أهميةً بشأن أنفسِنا؟ أم هل تُمثِّل وجهةُ النظر هذه محاولةً لتزويدِ أسسٍ تقع خارجنا لما لا يمكِن أن تكون له أسسٌ سوى في داخلنا؟

كتوجُّهٍ للحياة، يجب على مذهب يقظة الذات أن يزكِّي نفسَه بقوَّته الخاصة. لا أُجادِل هنا عن استدلالٍ من البراجماتية المردكلة، أكثر من احتمالِ كونِ إعادة توجيه

الديمقراطية الاجتماعية نتيجةً لتلك الفلسفة. لا يقوم الموقفُ الفلسفي إلا بربط وتعميم التبصُّرات والدوافع الناشئة من هذه الحقول المختلفة للتجربة، ويُعيد إليها ضوءًا منعكسًا عنها هي في معظَمه.

كيف يمكِننا إنجاز هذا العمل الآن؟ لقد فقدنا الإيمان الذي ألهم وجهة النظر هذه بشأن الذات وتأليهها، وواسَيْنا أنفسنا بأننا في خسرانه كنا في الحقيقة نُعيده إلى الحياة ثانية، لكننا لم نستَطِع التأكد من ذلك. في كل مكان حولنا، رأينا فكرة أن كل شيءٍ يمكِن أن يكون مختلفًا من حيث المبدأ، مقترنًا بالإحساسِ بأننا لا نستطيع أن نغيِّر أي شيءٍ مهم بأي صورة؛ ومن ثَم فإن الانتصار على الجَبْرية necessitarianism بدا خادعًا. لقد شَهِدنا الأفكار الثورية للغرب وهي تطعَن حتى الموت المذاهبَ الرئيسية للحضارات الأخرى، التي بَقيَت فقط كدعائم أو مستحاثات. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأفكار المُنتصِرة عن التحوُّل الاجتماعي والشخصي، بعد أن أضرمَت النار في العالم من خلال الثورة أو أخضعَته من خلال الملكوت، كانت قد بدَت حينئذٍ، في لحظة انتصارها، كما لو أنها تذبُل وتموت؛ ولذلك فقد أصبَح حوار التقاليد الفلسفية الرئيسية للبشرية ملتقًى للأموات. لقد عَمَدنا إلى إثارة الإرادة المُحولة من خلال القصص الملحمية عن التقدُّم الحتمي استنادًا إلى فرضياتٍ لم نعُد قادرين على الإيمان بها.

وعلى أي حال، فقد تعرَّضنا للرفض باستنتاج أن كل ما تبقَّى لنا هو أن نُغنِّي في أغلالنا، وأن نسحَر أنفسنا، وأن نجرِّب الملذَّات الخاصة، وأن نُعيدَ اختراعَ الخُلُق القديم للصفاء. وهنا سيَعْني الإبعادُ التهكُّمي الاستسلامَ والموت. كانت أمامنا على الدوام الصيغة الأخلاقية الدائمة لحضارتنا، التي جعلَت منها رواياتُ القرنَين التاسعَ عشرَ والعشرين الوميضَ الأخير لضوءٍ ذاوٍ؛ أنت تغيِّر نفسك، على الرغم من أنك لا تستطيع تغيير العالم؛ والسبيل لتغيير نفسك هي أن تُحاوِل تغيير العالم — عالمك أنت — على الرغم من أنك لا تستطيع تغييره. قلنا إن هذه المعتقداتِ حقيقية، وأردنا اكتشافَ طريقةِ الفعل التي تؤكِّد حقيقتها وطريقة التفكير التي تُجنِّبها مظهَر السخافة.

يقظتنا الذات

تستيقظ الذات مرتَين؛ الأولى تأكيد الوعي، ومن خلال الوعي، تأكيد الشخصية المتميزة. ونحن نؤكِّد الوعي بالدخول بالكامل في تجربة الحياة الواعية. إن الدخول إليها بالكامل يعني توسيعَها، وتمديدَ حدودها. وعلى أي حال، فهذا التمديدُ يؤدِّي إلى تجربةٍ مُعاكِسة، من فقدان الوعي والهُوية المتميِّزَين. ولشعورنا بالذُّعر، فنحن نتراجع حينئذٍ إلى قلعة الذات

الواعية، متمسكين بقوةٍ ووضوحٍ جديدَين بما خاطرنا بفقدانه. ويتمثَّل التناقُض المِحوَري لليقظة الأولى للذات في أننا يجب أن نُخاطِر بفقدِ الإحساس بالذات؛ أي باستحواذِنا على الوعي، وتمسُّكنا بتميُّز الشخصية، لإعادة توكيدها بصورةٍ أفضل.

قليلون هم المفكِّرون في تقليدنا الغربي الذين قاموا، مثل أفلوطين، باستكشاف هذا التناقُض. وعلى أي حال، فطَوالَ قرون، مثَّل ذلك موضوعًا مألوفًا للمناقشة بين فلاسفة الهند القديمة.

هناك اتجاهان يُمكِننا فيهما أن نُمدِّد ونُخاطِر بتجربتنا للوعي بالذات؛ ففي أحد الاتجاهَين، ندخُل بصورةٍ أكثر اكتمالًا إلى حياة جسَدنا الخاص، والذي يتوقَّف عن أن يبدو غريبًا بالنسبة إلينا؛ إذ يُصبِح الوعي خريطةً مفصَّلة لحالاتنا الجسمانية من الألم، أو البهجة، أو الإدراك، ويتحوَّل العقل إلى ما اعتقد اسبينوزا[4] أنه كان كذلك دائمًا؛ أي فكرة الجسد. وكلما ازداد اكتمالُ تماثُل الوعي مع الجسَد بتعقُّب أخلاطه humors وتغيُّراته عن كثَب ورفع الشبكة المطلَقة التي نفرضُها عادةً على الإدراك، ازداد حجم خَسارة الإحساس بالتميُّز. إن العالَم الظاهر برُمَّته، وذاتنا المتجسِّدة بداخله، يبدأ الآنَ بالانحلال إلى وهَجٍ غامض، أو شفَقٍ من الإحساس بالذاتية المتميِّزة التي دعمناها ما بقينا، متيقِّظة ومسلَّحة، ضمنَ حصنِ الوعي، ونحن نُراقِب الجسدَ والعالمَ بقلقٍ ومن بُعد.

وفي اتجاهٍ آخر، نحن نترك هذا الحصن لأجل ضَربَين من الاستغراق؛ الاستغراق في نشاطٍ ما، تجري معايشتُه على أنه مستحوذٌ تمامًا إضافةً إلى كونه مبررًا لذاته، والآخر استغراق في رؤية للعالَم الظاهر حولنا، تتم معايشتُها باعتبارها كافيةً للَفتِ انتباهنا.

بوساطة أول هذَين الضربَين من الاستغراق، نستسلم إلى عملٍ يُسكن لفترةٍ كل تململِنا وقلقِنا. وفي الاستسلام له، على أي حال، نحن لا نشعُر بأي ضجَر لأنه يبدو كبيرًا بما فيه الكفاية لشغل كل حياتنا الواعية ما دمنا نقوم به. وتتغيَّر تجربتُنا مع الزمن، فنخضَع للحركة والتحوُّل، ما يجعل الإحساسَ بالزمنِ حقيقيًّا. ومع ذلك فإن الزمن كانحدار — لا يُمكِن السيطرة عليه — نحو الموت، والذي يُعلق ظاهريًّا.

وبوساطة الثاني من نوعَي الاستغراق هذَين، نجد عيونَنا مفتوحةً على العالَم الظاهراتي، الذي يظهَر لنا وكلُّ اختلافاتِه وتألُّقه مبرزة كما لو أننا في حُلْم. وهو يستحوذُ

[4] Spinoza: باروخ اسبينوزا (١٦٣٢–١٦٧٧م)؛ فيلسوف ولاهوتي هولندي. (المترجم)

على انتباهِنا بالكامل إلى درجة أنه لا يبقَى شيءٌ من هذا الانتباه، كبقيةٍ من الشك، والسخط، والارتياب.

يُفضِي كلٌّ من نوعَي الاستغراق هذَين إلى الخارج، وكلاهما يمثِّل تحسيناتٍ على تجربتِنا الرئيسية للوعي بالذات وبالاختلاف، ومع ذلك فكلاهما يهدِّد أيضًا ما يحسنه، مما يقوِّض وضوح الحد الفاصل بين الذات وما يقع خارجها، ويُضعِف التيقُّظ للمسافة التي تعتمد عليها تجربتُنا للوعي.

ومن الهبوط إلى الجسَد والصعود إلى نوعَي الاستغراق هذَين، نحن نتراجع، مذعورين ومعززين، إلى جدران الذات المحمية. وهذا الخروج والرجوع، وهذا التوسيع والتضييق، وهذه الحركة اللانهائية بين المستويات المختلفة للوعي هي اليقظة الأولى للذات، يقظة على تجربة الشخصية المتميِّزة والروح المتجسِّدة. وهي تحدث تحت ظِلٍّ مزدوج، ظِل الحاجة إلى التعامل مع الناس الآخرين، وظِل الحاجة إلى القَبول بالبِنية المنظمة للمجتمع الذي نجد فيه أنفسَنا.

ونظرًا إلى احتياجنا إلى الآخرين في كل شيء، من الرزق المادي للحياة إلى تأكيد إحساسنا بالذات، مع خَوفِنا منهم باعتبارهم تهديداتٍ لوجودنا المستقل، نحن نتحرَّك بصعوبةٍ بين القُرب والاتِّقاء. وفي العادة، نحن نستقر على مسافةٍ متوسِّطة غير محدَّدة المعالم.

وبالاعتراف بأن تنظيمَ المجتمعِ يعني ببساطة الإيقافَ المؤقَّت لمعركةٍ ما أو احتواءَها، التي قد تبدأ ثانيةً في أي لحظة — وهو تنازُع حول شروط ادعاءات الناس بعضهم على بعض — نحن نسعى إلى دعم القواعد، والأولويات، وفنون الأدب التي تمحو من الحياة الاجتماعية بعضَ تياراتها المستبطنة من الهمَجيَّة والخطر.

إن اليقظة الثانية للذات هي أن نكتشفَ داخل أنفسنا الطلبَ على اللانهائي، على المطلَق. وبمجرد اكتشافه، فهو لا يُقاوم؛ ويجب أن يُعاش بالفعل. وتعمل المعايشة على تغيير معنى كلِّ شيءٍ جرَّبناه قبل ذلك؛ وبالتالي فإن اليقظة الثانية تمثِّل ثورةً في تجربة الوعي والاختلاف.

وهي تحدُث في بادئ الأمر على شكلِ بعض التوقُّفات وتغيير الاتجاه فيما يتعلَّق بالتجارب المميزة لليقظة الأولى. وبمجرد أن نفهم طبيعةَ هذه التوقُّفات وتغيُّرات الاتجاه، يُمكِننا أن نرى كيف أن حدوثَها قد يدعمه انتشارُ بعض المعتقدات عن الشخصية والمجتمع، وكيف أن التعبير عنها قد يتطلَّب إحداثَ تطوُّرات في الفكر وفي السياسة. إن

اليقظة الثانية مُلازِمة لتاريخ الديمقراطية وكذلك لتقدُّم تبصُّرنا بالتغييرَين الاجتماعي والشخصي.

ثمَّة حدثان مرتبطان يقعان في الأصل من اليقظة الثانية للذات. أحد الحدثَين هو اكتشاف اغترابنا عن العالَمَين الاجتماعي والطبيعي، ولامبالاتهما أو مناهضتهما لخاصيَّتنا من اللانهائية، وبمعنًى آخر، اكتشاف الزيد excess على الظروف والبِنْية.

نحن كائناتٌ طبيعية، وقدراتُنا على التجاوز تُؤذِن بها خصائصُنا الطبيعية، بدايةً من لدونة الدماغ. وعلى أي حال، فالطبيعة، التي لا يُمكِننا معرفتُها إلا بوساطة تخطٍّ هشٍّ ومؤقَّت لقُدراتنا على استبصارِ عالَم أعمالنا الخاصة، لا تُبالي بجهدنا لجعل أنفسنا أكثر ربانية، وتحكُم علينا بالإحباط والانحلال.

ونحن كائناتٌ اجتماعية، يتعيَّن علينا التعبيرُ عن قُدرتِنا على التجاوُز في ممارسة قوة لتحدي وتغيير السياقات الراسخة للحياة والفِكر إذا أردنا أن نعبِّر عنها مطلقًا. وفي وسعنا أن نعبِّر عنها بقَدْرٍ يزيدُ أو ينقص. وعلى أي حال، فليست هناك ثقافةٌ أو مجتمعٌ وُجِد حتى الآن قد اعترف أبدًا أو رعى هذه القُدرة بما يكفي لتبرير قيامنا بإلقاء أسلحتنا؛ وبالتالي فإن التباعُد عن الطبيعة وتحويل المجتمع يمثِّلان الأجوبة التي لا غنى عنها فيما يتعلَّق باكتشاف اغترابنا.

أما الحدث الآخر الذي يقع في أصل اليقظة الثانية للذات فهو إقرارُنا، بجانب اغترابنا عن العالَمَين الطبيعي والاجتماعي، بالطبيعة اللانهائية لاشتياقِنا إلى الناسِ الآخرين. فنحن نطلب منهم، من بعضهم، أكثر مما يُمكِن لأي إنسانٍ أن يُعطيَ لآخر؛ ليس فقط الدعمان المادي والأخلاقي فقط، بل القبول والتطمين المطلق بأن هناك مكانًا لنا في العالم باعتبارنا الأرواح المتجسِّدة والكائنات المتجاوِزة للسياق التي نحن هي حقًّا؛ وبالتالي، فكُل شيءٍ يُمكِننا أن نمنحَه بعضنا لبعضٍ يدُل ضمنيًّا على وعدٍ لا يُمكِن لأحدٍ أن يحافظ عليه.

إن الحل الوحيد، كما نعلم، هو ممكِنٌ بالكاد فقط؛ الحب، كما يُفهم باعتباره تخيُّلَ وقَبولَ الشخص الآخر، كما هو ذلك الشخص عليه الآن وما قد يصير إليه، ليس كإسقاطٍ لحاجتنا، الحب الذي يُمنح بحرية وبالتالي يُرفض أيضًا بحرية، والذي لا يكتمل إلا عندما لا يكون مُلوَّثًا بإحسان الحامي على المحميِّين، والذي يخترق بصورةٍ غيرِ مستقرة روتيناتِ الحياة المشتركة ويَذْوي مع ابتعاده من الحقل الجوهري للقاء الشخصي إلى الحياة الأكبر للمجتمع.

إن الحدثَين الواقعَين في أصل اليقظة الثانية للذات يُشكِّل أحدُهما الآخر. نحن متباعدون عن العالم الطبيعي والاجتماعي الذي يُرهِق جهودَنا لتطوير أنفسنا، والاعتراف بعضنا ببعض، ككائناتٍ قادرة على تخيُّل وقَبول بعضِها البعض. نحن يطالب بعضُنا البعضَ بما يبدو أن الطبيعة والمجتمع يُنكِرانه علينا.

يُمكِن أن تحدُث اليقظة الأولى للذات في أي مكانٍ وأي زمان، في أي مجتمعٍ وثقافة. أما اليقظة الثانية للذات فهي اكتشافٌ واضطرابٌ أيضًا، اكتشافُ سِر لا نهائيتنا واضطرابُ الترتيبات والمعتقَدات التي تُخفيه أو تقمعُه. وبرغم أنه يُمكِن تصوُّره مسبقًا في أي مكانٍ وأي زمانٍ كنبوءة، فإن حدوثَه المُنتظِم في الحياة الإنسانية يمثِّل إنجازًا جماعيًّا بالإضافة إلى كونه فرديًّا. وهو لا يزدهر إلا في حقلٍ أُعِد بوساطة إعادة بناء الفكر والمجتمع. وهو ليس معجزة، بل هو إنجاز. ويمثِّل تقدُّمه جزءًا كبيرًا مما يبرِّر مشروع التجريبية الديمقراطية ومبادئ البراجماتية المردكلة.

متطلبات اليقظة الثانية

كيف يجب أن يعيش الناس الذين تمثِّل لهم هذه اليقظة الثانية للذات مثالًا هاديًا؟ في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، علينا أن نستخدم التَّكرار، المتجسِّد في الممارَسة الموحَّدة وفي الماكينات، لإفساح مجالٍ زمني لما لا يُمكِن تَكرارُه حتى الآن؛ وبالتالي ففي الحياة الأخلاقية، علينا أن نستخدم الترتيبات المعتادة — أي الفضائل — لكي نكونَ أنفسَنا عن طريق تجاوُز أنفسنا.

هناك ثلاثُ مجموعاتٍ من الفضائل؛ تلك المتعلقة بالارتباط، والتطهير purification، والتأليه. تتعلق فضائل الارتباط والتطهير بجانبَين مختلفَين من تجربتِنا الأخلاقية. وهي واقعةٌ في المستوى نفسه، وهي تُكمل وتُتمم إحداها الأخرى. أما فضائلُ التأليه فتقع في مستوًى آخر، وهي تستلزم اليقظة الثانية للذات، وهي تغيِّر تجربةَ ومغزَى الفضائل الأخرى.

إن فضائل الارتباط — أي الاحترام، والتسامح، والإنصاف — تتعلق بالطريقة التي يتعامل بها بعضُنا مع بعض. وفي شكلها الأوَّلي، غير المُعاد بناؤه، فهي تحقِّق هذا التعامل من دون الاستفادة من اكتشافات اليقظة الثانية. تستند هذه الفضائل إلى مقدرة على كبحِ تمركُزنا الذاتي، الذي يستعبدنا بينما يَضطهِد الآخرين؛ هي تحيُّزنا من حيث وجهات

النظر والمصالح. إن الاحترام هو الاعترافُ الفردي بإنسانيتنا المشتركة، أما التسامُح فهو القَيد الذي نفرضُه على التعبير عن وجهات نظرنا وتبرير مصالحنا، بحيث يُمكِن للآخرين امتلاك المساحة اللازمة للتعبير عن آرائهم وتبرير مصالحهم، في حين أن الإنصاف هو معاملة الناس الآخرين بالمعايير التي تخفضُ سعر الإخضاع وتبدد الشخصية، والذي يجب على كلٍّ منا أن يدفعَه للارتباط بالناس الآخرين. إن التعامل بإنصاف يعني أن يُساهِم المرء بأقصى ما يُمكِنه لتحقيق هذه الغاية، بالنظر إلى ما يُمكِننا وما لا يُمكِننا فعلُه وتغييره هنا والآن.

إن فضائل التطهُّر — أي البساطة، والحماس، والانتباه — تتعلق بصعود الذات أثناء يقظتها الأولى. وهي تعد أو تُدرِك الأشكال التوءَمية للاستغراق، المميز لهذا الصعود، في النشاط المُستغرِق تمامًا أو في تلقِّي العالم الظاهر. إن البساطة هي إزالةُ الفوضى، خصوصًا فيما يتعلق بالارتباط بالأشياء، وتقليص الدفاعات. وهي تُعد صعودنا بنزع سلاحنا وبتركيزنا في الوقت نفسه، أما الحماس فهو استعداد المرء لوَهْب نفسه إلى نشاطٍ ما، والذي بمجرد أن يُرى أنه لا ينتهك فضائل والتزامات الارتباط، فهو يستغرقُنا لفترةٍ من دون بقية أو تحفُّظ، ويبدو أنه سرمديٌّ ما دام موجودًا. والانتباه هو الاتجاه إلى العالم الظاهر، المتلقَّى في الإدراك والمتمثِّل في العقل، ككلٍّ متعدد الأجزاء لكنه مترابط تمامًا، ومُفعَم بالاختلاف والتألُّق. وبرغم أن الانتباه قد يبدو سلبيًّا بقَدْر كَوْن الحماس نشطًا، فإن فينومينولوجية كلٍّ من هاتَين التجربتَين تكذِّب هذا التباين الظاهر. وفي الحماس، نستشعر الإحساس بالاعتقال، وفي الانتباه بتحسين وتوسُّع الوعي، ويتمثَّل منتجهما في تجربة عقلٍ لا يُفقد فيه شيء.

أما فضائل التأليه — أي الانفتاح على التجارب الجديدة والانفتاح على الشخص الآخر — فهي المصادرُ التي ننشُدها والغاياتُ التي نتحركُ نحوها أثناء اليقظة الثانية للذات. ومن خلالها، نحن لا نصبح آلهة لكن أكثر ربانية، ونحقق اللانهائية بداخلنا. وهي متعلقة بعضها ببعض؛ فكلٌّ منها يُعدنا للآخر بصورةٍ أفضل. ومن بين الأهداف الرئيسية للثقافة التجريبية والسياسة الديمقراطية هو أن تمنحَنا فرصةً أفضل لمعايشتها والربط بينها.

يُظهِر الانفتاح على الجديد العلاقةَ الحقيقية بين الإنسانية الفردية أو الجماعية وبين السياقات المنظمة للمجتمع والثقافة؛ أنها متناهية بالنسبة إلينا وأننا لانهائيون بالنسبة إليها. وباعتبارها أكثر من تلك البِنَى المعيبة، والقابلة للإصلاح، والمشروطة، والعابرة التي

هي عليه حقًّا، فهي تُصبِح أصنامًا. وعندما تُصبِح أصنامًا، علينا أن نحطِّمها لمنعها من امتصاصِ الحياة التي تعودُ إلينا باستحقاق.

يتحقَّق الانفتاح على الشخص الآخر بأكمل صورة في الحب الشخصي، أما في صورته الأكثر انتشارًا والأضعف، فهو يُصبِح الثقة العليا التي تعتمد عليها ممارسات التعاون التجريبي. وعلى أي حال، فإن تعميمَ مثل هذه الثقة بين الغرباء لا يُمكِن إنتاجُه بواسطة تغيير الموقف بمفرده؛ فهو يتطلَّب أيضًا تغيير الترتيبات والمواهب بصورةٍ متوافِقة مع الخطوط التي استكشفناها في موضعٍ سابق؛ وبالتالي، ومرةً أخرى، الارتباط بين تقدُّم الديمقراطية ونجاح اليقظة الثانية للذات.

تعدل ممارسة فضائل التأليه مغزى ومحتوى فضائل الارتباط؛ وهي تحوِّل الاحترام إلى الحنان أو المشاركة الشعورية (غير الملوَّثة بالموارَبات المدافعة عن ذاتها للإحسان المستبد)، والتسامُح إلى التضحية بالذات، والإنصاف إلى الرحمة. وهي تحوِّل أيضًا التجربة — المحورية لفضائل التطهير — المتعلقة بفقدان الذات لاستعادتها بصورةٍ أفضل. أما صعودُ الذات، من خلال البساطة، والحماس، والانتباه، فيمُر الآن بعملية إعادةِ توجيهٍ حاسمة؛ فبدلًا من الابتعاد عن المشاكل للعثور على رباطة الجأش، تبحث الذات عن المشاكل لاكتشاف، وتوكيد، والتعبير عن لاتناهيها هي.

الفصل الثالث عشر

الفلسفة: ما بعد العلم الفائق والاعتماد على النفس

عادةً ما كانت الفلسفة إما علمًا فائقًا superscience أو اعتمادًا على النفس self-help. وفي أغلب الأحيان، كانت اعتمادًا على النفس مُتنكِّرًا على هيئة علمٍ فائق.

وبالعلم الفائق أعني زعم المعرفة العامة والتأسيسية، الأكثر شمولًا من المعرفة العميقة لكن المُغلفة التي يُمكِننا اكتسابُها حول مفاهيمنا الخاصة، والأكثر أساسيةً من المعرفة غير المعصومة والمبهمة التي يُمكِننا تحقيقُها من خلال العلم. إنَّ فكرةَ أوَّلانيَّة primacy الشخصي على اللاشخصي، في المعرفة وكذلك في القيمة، مميتةٌ بالنسبة إلى زعمِ العلم الفائق.

وبالاعتماد على النفس أعني بالتحديد ما تصفُه الكلمة عادةً في سوق الكُتب؛ تعليمات تتعلق بكيف يمكن أن تكون سعيدًا وناجحًا في عالمٍ يسمَح لنا بقَدْرٍ قليلٍ من السيطرة على الظروف المحدِّدة لحياتنا.

إن تخفِّي الاعتماد على النفس كعلمٍ فائق هو عرضُ صيغةٍ مع القَدَر والحظ، وكذلك مع القيد الاجتماعي والانقسام الداخلي للذات، في صورة خطابٍ متعلق بالحقيقة المطلَقة أو المعرفة السامية. وهذه الرابطة بين ضرورة الحياة ورؤية العالم هي العلامة المميزة للتجربة الدينية. إن طَمْر الاعتماد على النفس في العلم الفائق هو ادِّعاء الفلسفة القيام بمهمة الدين، وهو ادِّعاء لا يُمكِن للفلسفة الإيفاءُ به إلا بشكلٍ ناقصٍ للغاية، وحتى حينئذٍ فليس إلا بواسطة المخاطرة بأعظم الإسهامات التي كانت قادرةً دائمًا على تقديمها للإنسانية، والتي يُمكِنها الآن تقديمُها للديمقراطية.

إن الشراكة بين العلم الفائق والاعتماد على النفس قديمة، وأحد أكثر نماذجها تحقُّقًا بالكامل هو فلسفة الفترة الهلينية[1] وعلى أي حال، فقد حقَّقت الآن أهميةً جديدة وخاصةً عَبْر توليفة من نقص الإيمان بالله والكفاح للإيمان بالناس العاديين. لا يُمكِن إلا تشديد الرغبة في وريثٍ للدين بفعل صعوبة الإيمان الديني العلني، كما أن العقيدة الديمقراطية لاختراع الذات الفردية والجماعية زادت القيمةَ الموضوعةَ للأفكار التي تُخبِرنا بصورةٍ جازمةٍ بكيف وفي أي اتجاهٍ يُمكِننا إعادةُ اختراع أنفسنا.

إن تنفيذ خطة إسناد الاعتماد على النفس على العلم الفائق يعاني، على أي حال، من عيبٍ قاتل. ليس هناك علمٌ فائق، أو على الأقل ليس واحدًا يُمكِن للفلسفة أن تأمل ترسيخه. عندما ننظر إلى ما وراء التجربة العادية للتوجيه فيما يتعلق بالاعتماد على النفس، علينا أن نبحث عن الإلهام حيثما أمكَنَنا أن نجده؛ ومن ثَم، في الفن والأدب، في الدين والسياسة، في المباهج البسيطة والصراعات الكبرى، في الإحباط والتحرُّر من الأوهام.

إن تضاؤل أملنا في تضمين الاعتماد على النفس في العلم الفائق يهدِّد بترك الفلسفة من دون وجهةِ نظر داعمةٍ لمهمَّتها. وإذا فَشِل هذا الأمل بما فيه الكفاية، لا يتبقَّى شيءٌ للفلسفة سوى صورةٍ زائفة عن الفكرة القديمة للعِلم الفائق. وهنا تُصبِح الفلسفة شُرطة للفِكر، تُحاوِل أن توضِّح المفاهيم التي أصبحَت الآن فارغةً من المرجعية وتنظيم الطرق التي سُلب الآن منها المقصد. تقدِّم هذه العملية الشرطية خدمةً لا يهتم أحدٌ باستخدامها، وسرعان ما يجد ممارسُوها أنفسَهم لا يتحدثون إلا بعضهم إلى بعض.

هناك شيءٌ يمكن، ويجب أن، يُستنقَذ من حُطام الادِّعاء بوجود علمٍ فائق ومن فشَل زواجِ العلم الفائق بالاعتماد على النفس. يجب ألا نَبدُوَ مجبَرين على الاختيار بين فكرةِ العلمِ الفائقِ والاعتقاد بأن كل المعرفة هي مجردُ معرفةٍ متخصِّصة في مجالٍ معيَّن. وبمجرَّد أن نفهمَ ماهيةَ الخيار الثالث — كونه طريقةً للتفكير ليست هي العلم الفائق ولا الاعتماد على النفس — سنكون قادرين على استخدامِه للمساعدَة في تنويرِ وحتى إلهام ممارساتِنا المتعلِّقة بإعادة اختراع الذات الفردية والجماعية. وسنجدُ فيها أداةً قويةً

[1] hellenistic: الفترة الهلينية (٣٢٣–٢٧ق.م.): الفترة الممتدة من وفاة الإسكندر المقدوني إلى ارتقاءِ الإمبراطورِ أغسطس عرشَ روما، وقد تميَّزَت هذه الفترة بهيمنة الممالك الإغريقية-المقدونية في الشرق، وبروز سلطان روما في الغرب. (المترجم)

لتجنُّب التحنيط الشخصي والوثنية المؤسَّساتية. وستخدمُنا باسم الديمقراطية في جُهودِنا للعيشِ من أجل المستقبل كطريقةٍ معيَّنة للعَيش في الحاضر، باعتبارنا الكائنات المُتجاوِزة للسياق التي نحن هي.

إن الفلسفةَ التي توقَّفَت عن التعلُّل بأملِ إسنادِ الاعتماد على النفس إلى العلم الفائق تُوجَد في الحالات العملية لمجالٍ مهني في سلامٍ مع موسوعة المجالات المتخصِّصة في النظام الجامعي. وعلى أي حال، فلإيجاد شيءٍ مفيد لعمَله، والهرب من عمل الشرطة الفكرية التي تستحقُّ السخرية منها، وإنقاذ اللؤلؤة العقلانية في المحارة الباطنية لزواج العلم الفائق بالاعتماد على النفس، وتطوير برامجَ فكرية مثل تلك الملخَّصة على هذه الصفحات، لا تستطيع الفلسفة أن تتعايشَ بسلامٍ مع هذه المنظومة من المعرفة المتخصِّصة، فيتعين عليها أن تُخِلَّ بالسلام.

في النظام الجامعي، يتماسك كلٌّ من المجالات المتخصِّصة بواسطة صمغٍ مزدوج؛ مادة بحثية معرَّفة كمجالٍ معيَّن من الظواهر، وممارَسة تحليلية وجدلية، ويتمثَّل غرور الأساتذة في أن المادة والطريقة تسيران معًا بصورةٍ طبيعية، فهم يعتقدون أن طريقتَهم في التفكير والمجادلة تتلاءم بأفضلِ صورةٍ مع المجال الذي يُساعِد على تعريف فرعهم العلمي، برغم أنها قد تنطبقُ أيضًا على الظواهر المتعلِّقة بالمجالات الأخرى. وعلى سبيل المثال، قد يفكِّر عالم الاقتصاد في أن تخصُّصَه يتمثَّل في كلٍّ من دراسة الاقتصاد والتفكير كاقتصادي، مما يعني أن يفكِّر وفقًا للممارَسة التحليلية التقليدية التي تم تدريبُه عليها. وبمجرَّد أن يُصبِح واثقًا من امتيازات هذه الممارَسة، فمن المرجَّح أن يبدأ تطبيقها على المجالات المجاوِرة، مثل السياسة أو علم النفس. وعندئذٍ فقط يبدأ الزواج القَسْري بين الطريقة والمادة في الانحلال.

إن الرغبة في التعامل مع الطرق السائدة في كلِّ فَرعٍ علمي كأنها جوهريةٌ لمادة البحث ومعبِّرة عن مظهرٍ فريدٍ وباقٍ من الفهم الإنساني ليست أكثر ضررًا في أي مجالٍ منها في دراسة المجتمع والثقافة؛ لأنها تكونُ هناك أقرب احتمالًا لحرماننا من المعرفة العميقة والتحوُّلية التي يُمكِننا تَمنِّي تأمينِها حول الإنسانية وإبداعاتها. فقط بواسطة النصرِ المؤلِم للرؤية على الطريقة؛ أي التدمير الدَّوري للطريقة من أجل تعميق الرؤية، يُمكِننا أن نتمنَّى تحسينَ البصيرة. وفي غياب هذا الضغط، يبقى الفكر معرَّضًا لخطرٍ مستمرٍّ لأن يتعرَّض للإغواء بواسطة الدافع للبس بين أعرافه وبين الحقيقة، وبين الواقع وبين الضرورة. وحينئذٍ فقط بعضُ الثورة غير المتوقعة تُوقِفُنا فجأةً وتُوقِظُنا على أقصى

حدود فَهمِنا. تؤدِّي مثل هذه المقاربة لتطوير المعرفة إلى إفساد فَهمنا، وتفشَل في إنصاف قُدراتِنا المحدَّدة لإنسانيتنا من المقاوَمة، والتجاوُز، والسُّمو.

أما كونُ هذه العيوب تُربِك تفكيرنا حتى في العلوم الطبيعية فمن الممكِن إظهارُه بالمسار النمطي لأحد الاختصاصيين الأكاديميين؛ فهو يُتقن في المراحل المبكِّرة من تدريبه جهازًا تحليليًّا وجدليًّا، وبعد ذلك يصرفُ معظَم حياته المهنية اللاحقة في تطبيق الماكينة التي يتم تحسينُها ببطء ولكن من دون تحدٍّ على مادةٍ متغيِّرة، وهو نوعٌ من استسلام الروح للبِنية، أو الموت البطيء والمتكرِّر، الذي نخضَع كلُّنا له. والفلسفة حينئذٍ هي الشريعة المتحرِّرة، القوية، لأنها لا تتحدَّث من النجوم لكن من الداخل، والمدافعة عن الرؤية ضدَّ الطريقة الحصرية وعن الروح ضدَّ البِنية الراسخة. وهي البقية المتخلِّفة عن العمل الجماعي المنظم للعقل، والبقية المنقِذَة لأنها غير مُستوعَبة جيدًا ومقاوِمة للاستيعاب. وتعمل أفكارها العامة في خدمة تحريضها لثوراتٍ معيَّنة. وهذه القوَّة المتبقية والتي لا يُمكِن احتواؤها من الإخضاع هي ما يبقَى من المشروع المخزي لوجود علمٍ فائقٍ فلسفي.

إن الخيال، كما تتذكَّر، ليس مَلَكةً منفصلةً للعقل، بل هو العقل نفسُه كما يُرى في جوانبه الأقل حوسبةً والأقل صِيَغية. وليست الفلسفة فرعًا علميًّا بين فروعٍ أخرى ولا فرعًا رئيسيًّا، بل هي الخيال في حالة حرب، تستكشف ما لا تسمَح الطرق والخطابات الراسخة بالتفكير فيه ولا بقوله. أما إذا كانت هذه الخطابات والطرق لا تفكِّر في، ولا تقول، مثل هذه الأفكار، لأنه لا يُمكِن في الحقيقة أن يتم التفكير فيها وقولها، أم فقط لأنه لا يُمكِن التفكير فيها وقولها حتى الآن، فإن ذلك ما يجب أن يكون دائمًا أحد الاهتمامات الرئيسية للتفكير الفلسفي.

تبقى الفلسفة أكثر إخلاصًا لهذه المهمة وأكثر فائدةً بالنسبة إلينا عندما يشنُّ العقلُ المسلَّح هذا الكفاح في روحِ الحروبِ الشاملة للقرن العشرين، وليست الحروب المحدودة للقرنِ الثامنَ عشر. إن الهدف المميز لمثل هذه الحرب الشاملة في الفكر هو تطويرُ طريقةٍ للتفكير والفعل باستخدام الحقيقة الأهم حول أنفسنا؛ امتلاكنا لفائضٍ من التجربة غير المفسَّرة والقدرات المُهدَرة على البنى، ومن التنظيم والفكر، التي من شأنها أن تحتوينا، تمنَح البراجماتية المردكلة وسيلةً متميزة لهذه الغاية، فهي تريد تطوير طريقة التفكير التي، ولأنها تمنح تعبيرًا مباشرًا لقدراتنا المتبقية؛ أي مخازننا السرية للانهاية، ثبتَت فائدتُها في كلِّ شيء يُؤنْسن العالم ويُؤلِّه الإنسانية. إنَّ الطريقة الأساسية للحرب الشاملة

هي التعبئة الإجبارية والانتقائية للطرق والخطابات المتوافرة، والمُضطرِبة كما يُلائِمنا نحن وليس هي، من أجل غاية قول قطعةٍ صغيرةٍ مما تعتبره متعذِّر الوصف، وفعل قليلٍ مما تفترضُ أنه مستحيل.

لأي غرضٍ إذن يُمكِننا أن نستخدم الفلسفة؟ في المقام الأول، يُمكِننا أن نستخدمَها لإجراء تغييرٍ جذري في الفروع العلمية، كما يتم تنظيمُها والتمييزُ بينها بواسطة التنظيم المِهْني للمعرفة المتخصِّصة. ومن هذه الناحية، فهي تعمل كترياقٍ ناقص للمعتقَدات الخُرافيَّة.

وفي المقام الثاني، يُمكِننا أن نستخدمها لتنوير ممارَساتِنا من اختراع الذات الفردية والجماعية. أما كيف يُمكِنها أن تنوِّر كلًّا من جهودنا الجماعية لتمكين الإنسانية من خلال التقدُّم المادي والديمقراطية وتجاربنا الفردية في المغامرة الأخلاقية، فقد كان موضوعَ الفصول الأربعة السابقة من هذا الكتاب. وعند استخدامِها بهذه الطريقة، لا تطرَح الفلسفةُ برامجَ شاملة من أجل إصلاح المجتمع أو إعادة توجيه الوجود. كما أنها، على أي حال، ليست مقتصرةً على تقويض سبل الإجحاف الفكرية التي تثبِّط وتضلِّل كفاحنا لبناء الذات الفردية والجماعية، بل إن لها رسالة. وتتمثَّل الرسالة في أننا يجب أن نعيشَ من أجل المستقبل كطريقةٍ محددة للعيش بصورةٍ أكثر اكتمالًا وأكثر كليةً في الحاضر، من دون أن نستسلم، بعيونٍ متيقظةٍ تمامًا. وهذه الرسالة، المنقولة في لغةٍ تخصُّ زمنًا معيَّنًا، هي ما يبقَى بحق من فكرة الفلسفة كتمرينٍ في الاعتماد على النفس.

تتعارَض هذه الفكرة عن مهمة الفلسفة مع تباينٍ آخر يرتبط بالتباعُد بين الاعتماد على النفس وبين العلم الفائق، لكنه يختلف عنهما؛ مقارنة هيوم Hume بين تدميرِ العاداتِ الاجتماعية والأعرافِ العقلية تحت ضغطِ عقلٍ واثقٍ من قُدرته على فكِّ مغاليقِ أسرارِ العالم والرغبة في تقبُّل حُكم الأعراف والعادات من أجل الاستمرار في العيش والتواصُل بصورةٍ أفضل. إن الأمل بالنسبة إلى المعرفة من وجهة نظر النجوم، غير المحدودة بظروف أيِّ عاملٍ إنساني، ينشأ عن الفكرة الخاطئة القائلة بأنَّ هذه الظروفَ ليست سوى حِجابٍ علينا أن نخرقَه من أجل رؤية العالَم كما هو عليه حقًّا.

يؤدِّي ادِّعاءُ البصيرة المطلَقة إلى تعارُض المسلَّمات الاعتباطية مع الشكوكية الذاوية، مما يقوِّض الأعراف والعادات التي تشكِّل، بالنسبة إلينا جميعًا «الملاط الاجتماعي والعقلي للكون». عندما يتوقف ضبطُ البصيرة التأملية من قِبل ممارَسات العلوم الطبيعية وربطِها بأدواتها، فهي تُصاب بالهذَيان، ونحن نهرُبُ من هذا الهذَيان بإعادة التعاطي مع الناسِ

الآخرينَ في العالَم الاعتيادي والتقليدي الذي بدا وكأنَّ تأمُّلَنا الميتافيزيقي قد خلَّصنا منه، وحينئذٍ ستكونُ النتيجة الثمينة للتفلسف philosophizing سلبية ليس إلا؛ ففي أثناء زياداته، قد يُساعِد على إسقاطِ الخُرافاتِ التي تقف كعقباتٍ غير ملموسةٍ للتحسين الاجتماعي والأخلاقي للإنسانية.

وهذا التبايُن المفترَض، بنتيجته المحافظة المنظورة المتنكِّرة كرصانة وواقعية، يستند إلى إنكارِ فِكرة العقل، والذات، والمجتمع التي مثَّلت الفِكرة المِحوَرية لهذا الكتاب. ولأن سياقاتنا تجعلُنا مَن نحن، ولأننا لا نستطيع أبدًا تمنِّي التحرُّك في فضاءٍ معدومِ السياق فوقها، أو أن نرى بصورةٍ غير متوقَّعة بعينَي الله، علينا في الحقيقة أن نتخلَّى عن تلك الرحلة التي تنتهي بالهذَيان.

إن الاستسلام للعادات والأعراف، على أي حال، لا يُمثِّل إهانةً لادِّعاءاتِ الاتصال والارتباط أقل مما تمثِّله الرغبة في إدانة ممارساتنا الاجتماعية والعقلية من وسط هذَياننا التأملي. يمنعُنا مثل هذا الاستسلامِ من اعترافِ بعضِنا ببعضٍ كالكائنات الأصلية المتجاوِزة للسياق التي نحنُ عليها في الحقيقة أو يُمكِننا أن نُصبِح إيَّاها؛ فمن المستحيل أن تكون محترمًا من دون أن تكونَ محطِّمًا للأصنام. وليست هناك مشاركةٌ في الحياة الاجتماعية تسمَح لنا بالعيش كما نحن عليه حقًّا، والتي تتجاهَل الطريقة التي تُصبِح فيها قُدراتُنا على التجاوُز منطمرةً في تجاربنا المتعلقة بالاتصال، وليست هناك مشاركةٌ في أي عالمٍ اجتماعي تتوافق مع صعودنا الفردي والجماعي، والتي تتوقَّف عن البحث عن طريقةٍ لجعل الجانب الثاني من العقل — أي قُدراته المتعلِّقة بالمبادرة اللاصيغية، واللانهائية التَّكرارية، والمقدرة السلبية — مُبرزًا في تجربتنا الاجتماعية العادية.

إن محصلة إحباطنا من نتائج هذَياننا التأملي يجب، إذن، ألا تكونَ الاستسلام للسياق الراسخ للنظام والمُعتقد كما لو أنَّ أحلامنا المُفرِطة ليست لها نتائجُ تتعلق بإعادة صُنع عالمنا. بوسعنا أن نغيِّر السياق، وفي الحقيقة، يُمكِننا أن نغيِّر بمرور الزمن — الزمن السِّيَري وكذلك الزمن التاريخي — من طبيعة علاقتنا بجميع السياقات.

ويُمكِننا عمل ذلك بإصلاح جميع مؤسَّساتنا وممارَساتنا بحيث يُمكِننا أن نُوجد بإخلاصٍ أكبر في العالم، عالمنا، وخارجه في الوقت نفسه، أو — لو أردنا استخدامَ عبارةٍ مقدَّسة hallowed — بحيث يُمكِننا أن نُوجد في العالَم من دون أن نكونَ منه.

وهذه الحالة الثالثة — الحالة الواقعة فيما وراء كلٍّ من الهذَيان والاستسلام — هي حالة الفلسفة والإنسانية. ومن هذا المنظور، فأن تكون فلسفيًّا وأن تكون إنسانيًّا

هو الشيء ذاته. إن الفرضيَّات الأكثَر أهمية لهذه الحالة هي حقيقة الزمن، عند فهمِها كتحويلٍ للتحوُّل، وقابلية تعديل المحتمل التي لا تُجعل ملموسةً ومحدَّدة إلا بواسطة ترجمتها إلى خطواتٍ قادمة، ولا نفاديَّة قُدراتنا بفعل الاتجاهات المحدودة لوجودنا.

تُحدِّد المواقفُ المصاحبة لهذا المركز الثالث سلسلةً من الطموحات من أجل تحويل الإنسانية. وهي تدفعُنا إلى إعادة النظر في، وإعادة صياغة، فضائل الاتصال والتطهير في ضَوء فضائل التأليه، وهي تتطلَّب إفراغًا هو أيضًا انفتاح، وهي تَصِف اتجاهًا لتطوير التجربة الأخلاقية للبشرية في ظل حُكمِ الديمقراطية والتجريبية؛ وهي تَعِد بسعادةٍ لا تعتمد على أيِّ وهمٍ ولا تتطلَّب أيَّ لا مبالاة.

قد يدَّعي البعضُ بأنه حتى إذا كان مبدأ هذا الكتاب يَعرِض علينا ما نحتاج إليه، فهو لا يَعرِض علينا ما نُريد. نحنُ نُريد مواساةً لآلامِ الوجود ولفراغِ المعنى والغَرض الذي يكتَنِف حياتَنا الذاوية من كلِّ الجهات. ماذا سنستفيد من أن نُصبحَ أكثر ربانيةً في المقدِرة وفي التحكُّم في النفس إذا كنا في الحقيقة لسنا الله، بل كائناتٌ محدودة وفانية محكوم عليها بالانحطاط والموت، ومحرومة من استبصار لغز الوجود؟ وإذا كنا ننحدر نحو نهايةٍ تُربِكُنا قبل أن تُحطِّمنا، فما الخير في تسريع السرعة المحسوسة لاستعراضنا السخيف هذا؟

إن هذا الاعتراض، على أي حال، يُخطِئ في فهم الرسالة؛ فنحن لا نعيش لكي نُصبِح أكثر ربانية، بل نُصبِح أكثر ربانية لكي يُمكِن أن نعيش، ونحن نتوجَّه إلى المستقبل لكي نعيش في الحاضر. أما الممارَسات التي نخترعُ فيها أنماطَ المستقبلِ المُختلِفة فتُسقط فوقنا عاصفة من النيازك غير المحسوسة، كما أن الأخطار التي تُخضِعنا لها هذه الممارَسات؛ أي الصدمات، وصنوف الأذى، والمباهج، تضرب وتُحطِّم الدروع التي نحتضرُ جميعًا داخلها ببطء. وهي تمكِّن كلًّا منا من العيش في الفعل وفي العقل حتى يموتَ على حينِ غِرَّة.

وهي تفتحُنا على الظواهر وعلى الناس من حولنا، وتعيدنا إلى الآنيَّة النبوئية التي فقدناها منذ مدةٍ طويلة، وتُمكِّنُنا من رؤية الآخرين ليس كرمز في مخطوطةٍ جماعية مُقيدة لم نكتُبها والتي يُمكِننا أن نفهمَها بالكاد، ولكن كالكائنات الأصلية المطلَقة التي يعرف كلٌّ منَّا أنَّه منها. وهي تسمح لنا بسيطرةٍ أكبر على أنفسنا ككائناتٍ لا يُمكِن لظروفنا أن تَستَنفِدها مطلقًا، وفي جميع هذه الطرق، فهي تدفعُنا إلى المواجَهة مع الحقيقة كما هي ظاهرة، هنا والآن.

والتناقُض الحيوي لوجودنا وتفكيرنا هو ما ننمِّيه بقوة ونراه في السياق، إلا أنه يتوقَّف ببطء عن الحياة وعن الفَهم إذا فَشِلنا في الصراع ضدَّ أوجُه القصور التي يفرضُها السياق. وعندما نموت هذه الوفَيات الصغيرة، فإن الظواهرَ والناسَ الآخرين يبتعدون عنا؛ ومن ثَم فإن تراجُعَهم يتنبأ بإفنائنا.

وبالتالي علينا أن نعجِّل ونوجِّه الاختراع الدائم للجديد، بحيث يُمكِننا إسقاطُ استبداد الموتى على الأحياء وتوجيه عقولنا بصورةٍ أكثر حريةً واكتمالًا نحو الناس والظواهر المحيطة بنا. إن مستقبل التخيُّل، مثل مستقبل الديمقراطية، يكمُن في أن نخلق لنا في المجتمع وفي الفكر فرصةً أفضل لاستعادة هؤلاء الناس وتلك الظواهر.

التخيُّل فوق المسلَّمة (الدوغما)، والتعرضية فوق الصفاء، والطموح فوق الالتزام، والكوميديا فوق التراجيديا، والأمل فوق التجربة، والنبوءة فوق الذاكرة، والمفاجأة فوق التكرار، والشخصي فوق اللاشخصي، والزمن فوق السرمدية، والحياة فوق كلِّ شيء.

الاستطراد الأول: الطبيعة في مكانها

في بادئ الأمر، كنا نحتاج إلى الطبيعة بشدة لدرجة أننا عبدناها. أما الآن، فنحن نحتاج إليها بصورةٍ أقلَّ فأقل. ليس بوسعنا إلغاء نتائج هذا التحرُّر؛ فلا يُمكِننا أن نتحرك إلى الأمام، أبعد وأبعد عن الحاجة التي استحوذَت علينا ذات مرَّة، نحو الحرية التي تُربِكنا الآن.

تمثِّل الحضارة الترياق لاعتمادنا على الطبيعة، وعلى أي حال، فطَوالَ معظم فترات التاريخ الإنساني بقينا عُرضةً للقوى الطبيعية خارجَنا وداخلَنا، لدرجة أننا واصَلْنا تصويرَ ما هو إلهيٌّ على صورة القُوى الطبيعية التي تُمسِك بنا في قبضَتها. كان هذا الإحساس بالضعف، والخوف، والمهابة مرعبًا، لكنَّه لم يكن مأساويًّا. لقد وجدنا مهلةً في قُدراتنا على الاختراع. ومن خلال اختراع المؤسَّسات والماكينات، بدأنا نتغلَّب على قلَّة حيلتنا. وبالاعتراف بأن عقولَنا يُمكِنها تجاوُز أجسادنا الضعيفة وظروفنا المُذلَّة، وصلنا إلى تصوُّر إلَهٍ هو، مثلنا، يسمو فوق الطبيعة.

ونتيجةً لهذا التنامي في القُدرات، تفكَّكَت تجربتُنا مع الطبيعة إلى أربعِ قِطَع، تتسِم كلٌّ منها بموقفٍ متميزٍ تجاه العالم الطبيعي وبصراعٍ مميزٍ بين التطلُّعات. ومن بين هذه الأجزاء الأربعة لتعاملاتنا المعاصرة مع الطبيعة، واحد فقط يحمل العلامات المبكِّرة لاحتياجنا ورُعبنا؛ ويتسم واحدٌ آخر فقط من الأربعة بكونه تراجيديًّا.

أولًا: هناك بهجة البُستاني؛ فنحن نتعامل مع الطبيعة كاستعدادٍ للهروب من النزاع والكفاح من أجل الحرية الجمالية. أما كون موضوع هذه الحرية فيجب أن يكون شيئًا وجدناه وليس شيئًا صنعناه، فلا يؤدي إلا إلى زيادة سِحْرها.

لِمَ لا نحوِّل أجزاءً كاملة من الأرض إلى متنزهاتٍ عالمية لمواساة الناس الساخطين بسبب إحباطات المجتمع؟ نحن نقلق حول كَم يمكِننا أن نسمح لأنفسنا باقتطاعه من

الإنتاج لأجل الاستجمام، ونقوم بقلقٍ بحساب شروط مقايضة سهول التندرة[1] بآبار النفط أو الأحراش بالورق. إن الحقيقة، على أي حال، هي أننا كلما ازددنا ثروةً ومهارةً ومع استقرار النمو السكاني، أمكنَنا أن نُحوِّل المزيد من الأماكن إلى حدائق. ويُمكِن أن تُساعِد أدواتُنا الميكانيكية والتنظيمية على عزلِ جُزءٍ من الأرض عن الجِيَل الأخرى.

ثانيًا: هناك مسئولية المُشرِف. نحن ننظُر إلى أنفسنا كمديرين، مسئولين عن الأجيال القادمة، لصندوق استهلاك الموارد غير القابلة للتجديد. ونحن نُوازِن بين الدعوة إلى الاستهلاك مقابلَ واجبِ التوفير، وهو قلقٌ مبنيٌّ على وَهْم. في التاريخ الحديث حتى الآن، لم يسبق للحاجة — أُم الاختراع — أن فشلَت في انتزاع استجابةٍ علميةٍ وتقنيَّة لنُدرَة الموارد، مما يتركنا أغنى مما كنَّا من قبلُ. وإذا كان للأرضِ نفسِها أن تُهدِر، كنَّا سنجد طريقةً للهروب منها إلى التخوم الأخرى من الكون، وكنا سنعود لاحقًا لزيارة كوكبنا المهجور والبغيض من أجل إعادة تخصيبه ومعاودة الإقامة فيه قبل نهايته المُلتهِبة. هل ستجفُّ المياه؟ هل سيَنفَد النِّفط؟ من المفيد أن نقلَق وبالتالي أن نتعقَّل. ومن الحماقة إنكار أنه ليس هناك حدثٌ مثل هذا أثبت حتى الآن كونه نظيرًا للإبداع.

ثالثًا: هناك عَجْز المخلوقات الفانية. وهناك جزءٌ صغير فقط من سكان العالم يحتمل الآن أن تهدِّده الكوارث الطبيعية التي أرهقَت أسلافنا — وهو عددٌ أصغر إلى حدٍّ بعيد من عدد ضحايا أيٍّ من الأمراض الرئيسية التي ما زلنا مُبتلَين بها. وحتى الفيضانات والجفاف بدأَت تتخلى عن الرعب الذي تُحدِثه بسبب الحذَر التقني، والاستبدال التجاري، والهجرة من الرِّيف الى الحضَر. وهناك، على أيِّ حال، أحد مجالات التجربة الذي نُواصِل فيه المعاناة كما عانت البشرية دائمًا حتى استخدمَت العقلَ لاكتساب الهيمنة على الطبيعة وهو تعاملاتُنا مع المرض والموت. ولكوننا مرعوبين ومشتَّتي الانتباه، مع شكِّنا في كلٍّ من قُدراتِنا الخاصة وفي العناية السماوية، فنحن نُحاوِل معالجة الأمراض التي تبدِّدنا، ونحلُم بالحياة الأبديَّة.

رابعًا: هناك التناقُض الوجداني للعمالقة. أما وأنَّنا نحتاج إلى الطبيعة بدرجةٍ أقلَّ، فنحن نُواجِه صراعًا نجا منه أسلافُنا العاجزون. وبوُسعنا أن نشكِّك في تأثيراتِ أفعالِنا على الطبيعة الحية وغير الحية التي تُحيط بنا.

---

[1] Tundra: التَّنْدَرة: سهلٌ أجرد في المنطقة القطبية الشمالية. (المترجم)

نحن نتساءل عما إذا كان علينا ألا نُضحِّي برغباتنا الأنانية من أجل مشاركةٍ شعوريةٍ أكثر شمولية، ومع ذلك فنحن لسنا آلهة، فقط أنصاف آلهة demigods، أقوى من أن نكونَ لا مبالين، وأضعف من أن نتخلَّى عن ممارَسة امتيازاتِ سطوتنا على أشكال الحياة، أو حتى الكائنات غير الحية، التي نتشارك معها في عالمنا. وهنا، أخيرًا، يظهر نزاعٌ لا يُمكِننا أن نأمل في تسويته، ولكن في تحمُّله، وفَهمه، وتوجيهه فقط.

أصبحَت تجربتُنا مع الطبيعة ممزَّقة الآن إلى هذه القصاصات الأربع. أين وكيف، وسط الارتباك الناتج، يُمكِننا العثور على التوجيه؟ ماذا عسانا أن نفعل بانتصارِنا الناقصِ على الحاجة إلى الطبيعة؟ وفي أي اتجاهٍ يجب أن ندفَع تقدُّمنا؟ وأي قيود يجب أن نحترمَ ونحن نفعَل ذلك؟

ليست التجريدات الرمادية، الصمَّاء لتناقُضات التجربة، بل ثمَّة مفهومٌ بسيط، قريب من أرضية التاريخ الذي أوصلَنا إلى قوَّتنا الحالية، هو ما نحتاجُ إليه. أما القدرة على البقاء منفتحين على المستقبل — على الأنماط المستقبلية البديلة — فتُثبِت أهميتها الحاسمة. لنتدبَّر جانبَين لوجهة النظر ذاتها، يخاطب أحدُهما سيطرتَنا على الطبيعة الواقعة خارجَنا، ويتعلق الآخر بتجارِبنا مع الطبيعة بداخلنا.

نحن مضطَرِبون في الطبيعة لأن العقل يكَثِّف ويركِّز انتشارًا للنوعية في الطبيعة؛ فالعقل لا ينضب وبالتالي يتعذَّر اختزاله ولا يمكن احتواؤه. وليس هناك سياقٌ محدود، من الطبيعة، أو المجتمع، أو الثقافة يُمكِنه استيعابُ كلِّ ما يمكننا — نحن النوع، ونحن كأفراد — أن نفكِّر فيه، ونلمَسَه، ونفعَلَه. إن دافعيَّتَنا، بما في ذلك دوافعنا لتأكيد سيادتنا على الطبيعة، تنبُع من لانفاديتنا. علينا ألا نقوم، ونحن لا نستطيع ذلك غالبًا، بقَمع المبادرات التي نعزِّز فيها سيطرتَنا على الطبيعة، باسم البهجة، أو الإدارة، أو التبجيل.

وعلى الرغم من هذا، لدينا مبرِّر لكفِّ أيدينا من وقتٍ لآخر، وأن نُمدِّد تدريجيًّا تلك المناطقَ من الكوكب والأجزاء من كل حياةٍ إنسانية تلك التي خصَّصْناها للأنشطة المتحرِّرة من طغيان الإرادة وأوامر المجتمع. وعن طريقِ تقسيمِ وقتِنا بين الإخضاع المتواصل للطبيعة وبين إعادة الالتقاء البسيطة بها، بدلًا من محاولة إخضاع البروميثيانية[٢] للتقوى، يُمكِننا أن نحذَر من تحويلِ أنفسِنا إلى وحوشٍ همجية.

[٢] Prometheanism: البروميثيانية: نسبة إلى بروميثيوس، في الميثولوجيا الإغريقية، وهو سارقُ النار من الآلهة ومعلِّم البشرية استِخدامَها. وتَمضي الأسطورة إلى أن زيوس — كبير الآلهة — عاقَبه بأن قيَّده

لنتدبَّر الآن جانبًا آخر من وجهة النظر نفسها. إن مجتمعاتِنا وثقافاتِنا تجعلُنا مَن نحن. وعلى أي حال، هناك دائمًا ما هو أكثر فينا — فينا، نحن الإنسانية، وفينا، نحن الأفراد — مما يُوجَد أو مما يُمكِن أن يكون فيها.

وهي تُشكِّلنا، بينما نحن نحوِّلها — بسهولةٍ أكثَر وباستمرارٍ إذا ضاعفَت المناسَبات، وقوَّت الأدوات، المتعلِّقة بتجريبيَّتنا. ليس لدينا مصلحةٌ أكبر من مصلحتِنا في ترتيب المجتمع والثقافة بحيث يتركان المستقبل مفتوحًا ويدعوان لمراجعَتِهما الخاصة.

في ظل الديمقراطية، تكتسب هذه المصلحةُ أهميةً قصوى؛ لأن الديمقراطية تمنَح الرجال العاديين والنساء العاديَّات، القدرةَ على إعادة تخيُّل وإعادة صُنع النظام الاجتماعي. ولهذا ففي ظل الديمقراطية، تتحدث النبوءة بصوتٍ أعلى من الذاكرة؛ ولهذا يكتَشِف الديمقراطيون أن جذورَ أي إنسانٍ تكمُن في المستقبل وليس في الماضي. في أي نظامٍ ديمقراطي، يجبُ أن تتحدَّث المدرَسة لأجل المستقبل، وليس نيابةً عن الدولة أو الأسرة، بتزويد الطفل بالأدوات التي تُمكِّنه من إنقاذ نفسه من تحيُّزات أسرته، ومصالحِ الطبقة التي ينتَمي إليها، وأوهامِ عصره.

يُمكِن لهذه الأفكار أن تنوِّر جهودَنا لتثبيتِ الطبيعةِ بداخلنا، من خلال الهندسة الوراثية. لا شيء يجب أن يمنعَنا من التلاعُب ببِنْيتنا الطبيعية، المكتوبة في الشفرة الجينية، لتفادي الأمراض والتشوُّهات. أما المكان الذي علينا أن نتوقَّف فيه فهو النقطة التي يَسْعى فيها الحاضر لتشكيل بشرٍ سيُنتِجون مستقبلًا مرسومًا على صورته هو. «دعِ الموتى يَدفِنوا الموتى» هو ما يجب أن يردَّ به المستقبل، عَبْر أصواتِنا، على الحاضر. إن ترك المستقبل يذهب طليقًا يُظهِر أكثر من القوَّة؛ فهو يُظهِر الحكمة.

بالسلاسل وأرسل إليه نسرًا ينهش كبده، لكن هذه الكبد كانت تتجدَّد على نحوٍ مستمر، قبل أن يُنقِذه هرقل في النهاية من هذا البلاء. (المترجم)

الاستطراد الثاني: الشبكة العالمية للفلسفة

في التاريخ العالمي للفلسفة، هناك عددٌ صغير من الخيارات الفكرية التي لا تفتأ تتكرَّر. وعلى أي حال، فإن الطريقة التي تتكرَّر بها في ذلك الجزء من الفلسفة الذي يَعرِض التعامُل مع كل الحقيقة — أي الميتافيزيقا — كانت مختلفةً تمامًا عن الطريقة التي تتكرَّر بها في الفلسفة العملية التي تتعامل مع الحياةِ الاجتماعية والفعلِ الإنساني؛ السياسة والأخلاق.

في الميتافيزيقا لا يحدُث إلا أقلُّ القليل، بل إن ما سيحدُث كان سيكون أقلَّ لولا تأثيرُ قوَّتَين اثنتَين. تتمثَّل القوَّة في أن الفلاسفة مختلفون، في المزاج والظروف، حتى قبل أن يَشرَعوا في التفكير، وأنَّهم موجَّهون بفعلِ الطُّموح وكذلك بواسطةِ الحماسِ لتعميقِ الاختلافاتِ بينهم. أما القوة الثانية، فقد تمتَّعَت بأهميةٍ متزايدة خلال القرون القليلة الماضية، وهي أن العلوم الطبيعية تتغيَّر. يجب أن تتكيَّف الميتافيزيقا لمثلِ هذا التغييرِ ما لم يكُن بوُسعها إجبارُ العِلم على المراوغة؛ الأمرُ الذي يُمكِنه القيامُ به تقريبًا. ولأن قليلًا جدًّا هو ما يحدُث في الميتافيزيقا، يُمكِن للميتافيزيقيين أن يُقنِعوا أنفسَهم أحيانًا بأنهم اكتشَفوا، بشكلٍ نهائي، أكبَر قَدْرٍ من العالَم يُمكِن للعقل الإنساني أن يُدرِكَه، وهو ما يَعْنون به عمومًا ذلك الجزء الأكثر أهميةً من العالَم.

في الفلسفة العملية للسياسة والأخلاق، هناك قليلٌ من المواقف الفكرية، التي تم تطويرها في مفرداتٍ مختلفة، مثَّلَت بدَورها الجزء الأكبر من أشد الأفكار تأثيرًا. وعلى أي حال، هناك كثيرٌ مما يحدُث، أو يُمكِن أن يحدُث، وأحيانًا بسرعةٍ جدًّا. إن صراعًا بين المواقف الفلسفية الذي قد يبدو في بادئ الأمر غيرَ قابلٍ للحل، يتم في الحقيقة حلُّه في اتجاهٍ معيَّن، بتوجيه الفِكر إلى سياقٍ من التغيير التراكُمي بدلًا من التَّكرار أو التذبذُب السرمدي.

لقد انتظم تاريخ الميتافيزيقا حول محورٍ جوهريٍّ وحيد يتعلق بالبدائل الفكرية. وتتعلق هذه البدائل بعلاقة الوجود بالمظهر، وبالتالي أيضًا بعلاقة الوجود بالمعرفة. نحن

أكثر معرفةً بالتعبير عن المواقف البديلة الرئيسية في فئات تقليدنا الفلسفي الغربي، ولقد تعلَّمنا أولًا من الإغريق القدماء تلك الكلماتِ التي نُسمِّيها بها. وعلى أي حال، فلَدَيها مقابلاتٌ قريبة في الفلسفةِ الهندية والصينية، وكذلك في كتاباتِ الفلاسفة المسلمين الذين طوَّروا فكر الإغريق القدماء بطرقٍ مختلفة عن تلك التي ترسَّخَت في أوروبا القرون الوسطى والحديثة.

في إحدى نهايتَي هذا المحور، تقع فكرة أن العالم الظاهر للاختلاف والتدفُّق ليس حقيقيًّا، على الأقل ليس في النهاية؛ فهو ظاهرةٌ إضافية epiphenomenon؛ ناتجٌ صنعيٌّ لإدراكنا للعالم. والوجود واحد. ما دمنا حقيقيين، فنحن نُشكِّل جزءًا منه. أما نظرية العالَم الظاهر، في تنوُّعه وتحوُّله، فهي — في هذا الوصف — مجرد وهم. ويُمكِننا أن نُنقِذ أنفسَنا من هذا الوهم بالتعلُّق بما أسميتُه في مقطعٍ سابق واسمه ليبنيتز؛ أي الفلسفة الدائمة. وتَعرِض المبادئ الأخلاقية التي وضعَها اسبينوزا نسخةً من وجهة النظر هذه تُحاوِل فهمَ نتائجِ العلم المبكِّر — الحديث.

وعند نقطةٍ أبعدَ بطول هذا المِحوَر، في اتجاه التقبُّل الأكبر لحقيقة العالم الظاهر، يقعُ مذهبُ النماذجِ البَدْئية الخفيَّة. إن نظرية أفلاطون للأشكال (كما استكشفها بارمنيدس)[١] تبقى هي المثال الكلاسيكي. وهناك تراتُبيةٌ لأشكالِ الوجود. وتُظهِر اختلافات وتحوُّلات العالَم الظاهر مجموعةً متنوِّعة من الأصناف الطبيعية أو الأنماط الأساسية؛ ويكمُن أصل كلٍّ منها في النماذج البَدْئية. وكلَّما كان الوجودُ حقيقيًّا أكثر، كان أقلَّ ظهورًا، وكلما كان أكثر ظهورًا، كان حقيقيًّا بدرجةٍ أقَل. أما المعرفةُ الحقيقية، التي لا يُمكِن اكتسابُها إلا بتكلفةٍ باهظة، فهي معرفةُ النماذجِ البَدْئية الخفيَّة لكن الجمعيَّة، وليست تعبيراتها الغامضة والعابرة في العالم الظاهراتي.

وإذا تحركنا أكثر في اتجاه محاوَلةٍ للمحافَظة على المظاهر، نحو ما قد يبدو النقيضَ المتطرِّف لمذهبِ أحديةِ الوجود، فسنجدُ أنه ليس متطرفًا كما توقَّعنا. أما الشخصُ الميتافيزيقي ككائنٍ واقعي، والمُصمم على التمسُّك بشدة بعالَم الأشياء الظاهرة، فيحتاج

[١] Parmenides: بارمنيدس (٥١٥–٤٥٠ق.م.)؛ فيلسوفٌ إغريقي ينتمي إلى المدرسة الإيلية Eleaticism، قال إن تعدُّد الأشياء الكائنة ليس إلا مظهرًا لحقيقةٍ أزليةٍ مفردة، واضعًا بذلك المبدأ الشهير «الكلُّ واحد». (المترجم)

بطريقةٍ ما إلى المظهَر في البِنْية إذا أراد كسبَ صَفقةٍ على الحقيقة التي يَسْعى إلى دعمها. وعن طريقِ عملِ ذلك، يُصبِح أقربَ ما يكونُ إلى مبادئ الواقعية البديهية التي كانت دائمًا بمنزلة الشريك التجاري لهذا الموقف الميتافيزيقي، فهي تُمِدُّه بالمعتقَدات وتستقبلُها منه.

وفي غيابِ مثلِ هذه البِنْية تحت سطحِ المظهر مباشرة، سيحلُّ العقل عالَم المظاهر إلى لااختلاف in-distinction وسيفتقر إلى الوسائل التي تُمكِّنه من عرض الظواهر والأحداث الفردية تحت ضَوءِ بِنْيةٍ مطلَقةٍ بعَينها. ونتيجةً لذلك، سيبدأ بفَقد الوضوحِ فيما يتعلق بالحدود الفاصلة بينها، وأثناءَ غَوصِه في الجليد الهَشِّ، سيُخاطِر جهد المحافظة على المظاهر بالتحوُّل إلى نقيضه المُفتَرَض؛ أي مذهب أحديَّة الوجود. وقد ظهرَت مثلُ هذه الظاهرة المتطرِّفة من وقتٍ لآخر في تاريخ الميتافيزيقا، لكنها لم يسبق أن نجحَت في منع جهد المحافَظة على المظاهر من الانقلاب على نفسه.

تمثَّل حلُّ هذه المشكلة في تاريخ الفلسفة في العديد من التقاليد والحضارات المختلفة في التوقُّف قبل خطوةٍ واحدةٍ من الخطوة الأخيرة. يتخيَّل الميتافيزيقي أنه تحتَ سطحِ المظاهرِ مباشرةً تُوجَد بِنْية لأنواع الوجود؛ وأنه من المشتمل في تلك البِنْية مجموعة من النظاميات التي تحكُم تحقُّق الأصناف في الظواهر والأحداث الفردية. أما الشكلية المادية hylomorphism التي نادى بها أرسطو — أي مذهبه حول الشكل والمادة — كما عَرضَها في كتابه المُعَنوَن «الميتافيزيقا»، فهي المثالُ الأكثر شهرةً لمثل هذه البِنْية، كما أن مذهبَ كَونِ كل صنفٍ يهتمُّ بتطوير البراعة المتأصِّلة فيه هو الحالة النموذجية لمثل هذه النظاميات.

وعلى أي حال، فهذا الحلُّ يخلُق مشكلةً أخرى؛ فإذا كانت بِنْية الأصناف ونظام تحقيقها ليس ظاهرة، فكيف يُمكِننا منعُها من إبقاء الحقيقة المطلَقة للوجود الفردي بعيدةً عن متناوَلَنا فحسب؟ إن الفرد هو الجائزة — ليس فقط الشخص الفردي ولكن أيضًا الظاهرة الفردية أو الحدَث الفَردي — وعلى أي حال، فإن الفرد، كما يذكِّرنا أرسطو، يفوق الوصف. لنَفترِض أننا نُدرِك خواصَّ الظاهرة الفردية أو الحدَث الفردي بتضمينها في قائمةٍ طويلة من الأنواع؛ سيُخرِج كل نوعٍ أكثَر قليلًا من خصوصية الحدث أو الظاهرة. وفي النهاية، على أيِّ حال، سيبقى المخصوص حدًّا بعيدَ المنال.

نحن نُخاطِر بالموت عطشًا لأجل الشيء الحقيقي، مع تمديد مفاهيمنا المفعَمة بالأفكار إلى الحقائق التي تبقى بعيدةً عن متناولها. ومن هذه المشكلة الثانوية ومن

المخزون المألوف من الحلول المجرَّبة وغير الحاسمة لها، تظهر مجموعةٌ مألوفةٌ من النزاعاتِ في التاريخِ العالمي لهذا الخيار الميتافيزيقي.

إن العالِم الطبيعي، أو عابد العلوم الطبيعية، قد يُحاوِل الهربَ من هذا القَدَر — أي الفشل في الوصول إلى بقية الخصوصية في المخصوص — عن طريق القيام بخطوتَين اثنتَين. أولًا، قد يُصِر على أن ينسب لمفاهيمِ وأصنافِ علمِه حقيقةً غير خلافية؛ وقد يُفكِّر بها كتخميناتٍ ومجازات، تبرِّرها التدخُّلات والتطبيقات التي تنوِّرها، أقلَّ من التفكير بها كجزءٍ من أثاثِ الكون. ثانيًا، يُمكِنه أن يطرح البقية المخصصة لما هو ظاهر — أي الجزء الذي يفشَل في أن يلتقط من قبل الأصناف التي يُقسم فيها العالم، وبواسطة العلاقات الشبيهة بالقانون للفعلِ وردِّ الفعل التي يدَّعي الكشف عنها — باعتبارها بقيةً غيرَ مهمة، أو ناتجًا ثانويًّا عن زواج الضرورة بالمصادَفة.

وعلى أي حال، لا يُمكِننا إلا عن طريق الهلوسة أن نُخطئَ في أفكارِ العلمِ باعتبارِها بِنْية العالم. إن ما يُبدِّد هذه الهلوسة ويُعيدُنا إلى حَيْرتنا ليس اعتراضًا ميتافيزيقيًّا؛ بل هو تاريخ العلم. إن الأفكار العلمية تتغيَّر، وذلك بصورةٍ جذرية أحيانًا. ويستنزفُ تدميرُها بصورةٍ دورية قدرتَنا على إقناعِ أنفسِنا بأنها الطبيعةُ ذاتها وليست من بنات أفكارنا. ولكونِنا محرومين من الهَلْوَسة المواسية، نجد أننا بِعنا بسعرٍ بخس، مقابلَ سِلعٍ مزوَّرة، الاشتياقِ لأن نُدرِك في العقل تفاصيل العالم الظاهراتي.

إن تكرُّر هذه البدائل الفكرية في تاريخ الميتافيزيقا هو من الشمول والاستدامة بحيث لا يُمكِن اختزالُه إلى قوة التقليد والتأثير. إن ما قاله كانط Kant عن تناقُضات المنطق ينطبقُ أيضًا على هذه الأحجيات؛ أنها ناتجةٌ عن تجاوُزٍ للعقل. بَيْدَ أن هذا التجاوُز، على أي حال، ليس ضروريًّا. ويُمكِننا أن نُوقِفه؛ ولذلك علينا أن نقوم بذلك.

من الأفضل أن تُسمَّى الميتافيزيقا بالميتا إنسانية metahumanity؛ فطموحُها السري يتمثَّل في أن نرى أنفسَنا من الخارج، من بعيد ومن أعلى، كأنَّنا لسنا أنفسَنا بل الله. لكنَّنا، على أي حال، لسنا الله.

لا يُمكِننا البدء بتأليه أنفسنا، قليلًا قليلًا، حتى نعترف بهذه الحقيقة. إن إجحافَ المذهب الطبيعي — أي الرؤية من منظور النجوم — هو بداية المشاكل التعجيزية والبدائل غير المرضية التي اكتنفَت أفكارَنا الميتافيزيقية حول علاقة الوجود بالمظهر.

أما التاريخ العالمي للفلسفة العملية فيَعرِض موقفًا مختلفًا تمامًا؛ فهنا أيضًا نجد ذخيرةً صغيرة من المشاكل والحلول المتكرِّرة. لكنَّ شيئًا ما، على أي حال، يُمكِن أن يحدُث،

وقد حدث بالفعل، والذي يغيِّر كل شيء. ليس للفكر السياسي والأخلاقي حاجةٌ إلى الميتا إنسانية، وقد ثبَت أن هذه الحقيقة هي خلاصُهما.

إن السؤال المِحوَري في النظرية السياسية هو: ما الذي يُسبِّب، ويجب أن يُسبِّب تماسُك المجتمع، مما يُمكِّن الرجال والنساء من التمتُّع بمنافع الحياة الاجتماعية؟ هناك حلَّان مقيدان؛ وبسبب تطرُّفهما وتحيُّزهما، يتضح أن كلًّا منهما غيرُ كافٍ. وعلى الرغم من هذا، يحتوي كلٌّ منهما على العناصر التي يجب أن تُستخدَم من قِبل أي تسويةٍ تتم في الفضاء الأوسط الكبير الذي تحدِّده مثل هذه الحلول المتطرِّفة.

عند أحد الحدَّين، تتمثَّل إجابة السؤال في الإجبار، المفروض من أعلى. وعند الحدِّ الآخر، تتمثَّل الإجابة في الحُب، الممنوح من الناس بعضهم إلى بعض.

أما الحاكم، فبعد أن اكتسَب القوة، فسيضَع حدًّا للصراع الذي لا يلين من قِبل الكُل ضدَّ الكُل. وسيُحاوِل، إلى أقصى حدٍّ مُمكِن، تحقيق احتكارٍ للعنف، ويُمكِنه حينئذٍ أن يَعرِض على المجتمع خيره الأكثر أساسية — أي الآمن — الذي لا يُمكِن للناس من دونه السعيُ لتحقيق جميع أنواع الخير الأخرى.

وعلى أي حال، فسرعان ما سيكتشف من يجلب السيفَ أنه يحتاجُ إلى أدواتٍ إضافية لكي يحكُم. بادئ ذي بَدْء، فلِكَي يعزِّز حكمه، عليه أن يحطِّم كل التنظيمات المتوسِّطة لمجرد أنها مُنافسةٌ لسلطته، ومن ناحيةٍ أخرى، فما لم تُصبِح القوَّة سلطة، باكتساب الشرعية في نظر المحكومين، فسيبقى التمرُّد دائمًا وفي كل مكان. وعاجلًا أم آجلًا، سيستسلم الخوفُ للطموح.

وإذا لم يكن الإجبار كافيًا، فلن يكون الحُب كذلك. ويُمكِن أن يرتبط الناسَ بعضهم ببعض بكلٍّ من المشاركة الشعورية والارتباط الشهواني، وتكمُن الصعوبة هنا في ضمان كلٍّ من ثبات وانتشار هذه القوة؛ فهي تتذبذب، ومع تحرُّكِها عَبْر فضاءٍ اجتماعيٍّ أكبر، فهي تضعُف. وهنا تتحوَّل المشاركة الشعورية الموهنة إلى ثقة، فيما يصبح الارتباط الجنسي إخلاصًا أو ولاء.

الإجبار والحُب كلاهما غيرُ كافيَين. وكلاهما، على أي حال، من الدعائم الضرورية للارتباط الاجتماعي. وكلاهما دافئ؛ ومن ثَم يجبُ تبريدُهما. في الفضاء المتوسِّط الأبرد للحياة الاجتماعية، نجد قانونًا وعقدًا. يتحوَّل العُنف القَسْري إلى الضمان المتأخر والمطلَق للممارَسة المؤسَّساتية والنظام القانوني. أما الحُب، عندما يَنتشِر ويتغَلغَل، فيُلقي بظلاله على إيماننا بعضِنا ببعض، وخصوصًا على القدرة على الثقة بالغرباء بدلًا من اقتصارِها على الأعضاء الآخرين لجماعةٍ تربط بينهم قَرابة الدم.

إنَّ حُكمَ القانون وتجربةَ الثقة بين الغرباء، يدعمُهما في النهاية الإجبار المُنظم والحُب المنتشر، وهما من الأدوات الثلاث الضرورية للمحافظة على الترابُط الاجتماعي. أو هذا ما تعلَّمناه في التاريخ العالمي للنظرية السياسية. وهما أداتان تتَّسِمان بالهشاشة. أما الطرق المختلفة لفَهْم هشاشتهما، وتعويضها، فتفسِّر العديد من الخيارات الرئيسية في تاريخ الأفكار السياسية.

يصبح القانون أكثر ضرورةً كلما ازداد اختلافُ الناس بعضِهم عن بعض، وازداد مدى الاختلافات التي يخلُقونها. وعلى أي حال، فإذا أصبحَت مثل هذه الاختلافات المتعلقة بالتجربة، والاهتمام، والقيمة، والرؤية هائلة، فستنهار القاعدةُ المشتركة التي يُمكِن من خلالها للقانون أن يفسِّر ويفصِّل، ويطبِّق. وحيثما تبلغ الحاجة إلى القانون أقصاها — في وجود تباعُدٍ جَذريٍّ بين التجربة والرؤية — تكون فعاليتُه في أدنى مستوياتها.

ومن الناحية الأخرى، لا يُمكِن للثقة أن تستغني بسهولة عن الروابط المُقرَّة — في الحقيقة أو في الخيال — بالدم. وعندما تستغني عنها، فمن المرجَّح أن تكون هذه هي الثقة المنخفضة المطلوبة، على سبيل المثال، من قِبل الشكل التقليدي لاقتصاد السوق — وهو شكلٌ مبسَّط للتعاون بين الغرباء — وليست الثقة العالية، المطلوبة كخلفيةٍ لأكثر الممارَسات تقدُّمًا، والمتمثِّلة في التعاون والتجريبية التعاونية.

ولذلك يجب أن يُضاف شيءٌ ما إلى حكم القانون وإلى الثقة الدنيا. وهذا العنصر الثالث هو التقسيمُ الاجتماعيُّ للعمل، الذي يزوِّده نظامٌ تراتُبي من الطبقات أو الطوائف. ولا يكفي أن تُستحضَر الحقائق العنيفة لمجتمع الطبقات؛ بل يجب أن تغلَّف في أفكارٍ مطهَّرة ومقدَّسة. هناك مفهومٌ واسعُ الانتشار مفادُه أن المجتمع يقسَّم طبيعيًّا وفقًا للطبقات أو المراتب، والتي تتشكَّل بفعل توزيع الأقدار الاجتماعية والأهليات الفردية عند الولادة. وهذا الاعتقاد، الشائع بين الشعوب الهندو-أوروبية القديمة، بوجود تقسيمٍ طبيعي للمجتمع إلى ثلاثِ مجموعاتٍ رئيسية — واحدة منوطة بالاسترضاء والإرشاد، والثانية بالقتال والحكم، والثالثة بالعمل والإنتاج — هو المثال التاريخي الأكثر أهمية على مثل هذا المفهوم.

يجب تزويدُ تفسيرٍ لسبب وجوب تقبُّل الحدث الظاهر للولادة في طبقةٍ اجتماعيةٍ معيَّنة، بامتيازاتها أو أوجُه قصورها الموروثة، ولماذا يجب أن يُنظر إليه على أنه يُشير ضمنًا إلى توزيعٍ طبيعي للمواهب اللازمة لعمل كلٍّ من الطبقات الاجتماعية. وعلى سبيل

المثال، فإن موقعَ كُلِّ شخصٍ في مثل تراتُبية الولادة هذه قد يتحدَّد بواسطة ما حقَّقه كلٌّ منهم، أو فَشِل في تحقيقه، خلال حياةٍ سابقة.

إن التراتُبية الخارجية للطوائف والطبقات تدعم، وبالتالي تستمدُّ العونَ من ترتيبٍ داخلي للعواطف؛ التنظيم الصحيح للمَلَكات المختلفة للروح الإنسانية، مع هيمنة المنطق على الصراع؛ حيث يستمد الصراع طاقتَه من الشهوة والقوة الجسمانية، أما التنافُر الاجتماعي والخلَل الأخلاقي فيتغذَّيان أحدهما على الآخر.

إن الطرقَ المختلفةَ التي فيها القانون، والثقة، وتقسيم العمل المرتبط بالطبقات يُمكِن، ويجب، أن تكون مترابطة، مقابل الخلفيتَين السرمديتَين للإكراه والحُب، تُولِّد الذخيرة المألوفة للمُشكِلات والمواقف في تاريخ الأفكار السياسية في جميع أنحاء العالم. وجميعها تبدو مشابهة، في طبيعة، ولكن ليس في محتوى، تاريخ الميتافيزيقا؛ مجموعة صغيرة من المخاوف والأفكار المُعاد توحيدُها إلى ما لانهاية مع اختلافاتٍ بسيطة.

وهي تبدو على هذا النحو فقط حتى يتغيَّر كل شيء. وما يغيِّر كلَّ شيء في التاريخ العالمي للفكر السياسي هما تطوُّران مرتبطان؛ وكلٌّ منهما، في الوقت نفسه، هو تغيُّر في أفكارنا الاجتماعية وتحوُّل في الترتيبات العملية للمجتمع.

إن التطور الأول الذي يغيِّر كل شيء هو الزعزعة البعيدة عن الكمال والناقصة لفكرة مجتمع الطبقات؛ أي وجود تقسيمٍ اجتماعيٍّ تراتُبي للعمل، أقرَّته الضرورة الطبيعية، إن لم يكن من قِبل سلطة مقدَّسة، بَيْدَ أن الاختلافات بيننا، على أي حال، تفشَل في المرور بجميع المراحل؛ فالتنظيم الطبقي للمجتمع — والذي، في شكله المعاصر المُوهن، لا يزال يُكرَّر بواسطة الانتقال الوراثي للأفضليات الاقتصادية أو التعليمية من خلال العائلة — ليس، وفقًا للفكرة الجديدة، حقيقةً طبيعية أو ثابتة. ويعتمد محتواه في أي زمانٍ كان وفي أي مكانٍ بعينه، على طبيعة المؤسَّسات الراسخة والمعتقَدات السائدة.

إن الاختلافات الهائلة في حجم وكذلك في اتجاه المواهب بين الأفراد يجب ألا تتجاوز الاعترافَ بإنسانيتنا المشتركة وبواجب الاحترام المتساوي الذي يؤدِّي إليه هذا الاعتراف. علينا ألا نُنكِر أو نقمَع، عن طريق الفشل في تقديم الدعم المادي أو التشجيع الأخلاقي، المذهبَ الأساسي لأي حضارةٍ ديمقراطية؛ أن الرجال العاديين والنساء العاديات يُمكِنهم الارتقاء بأنفسهم وأن يغيِّروا العالم. وعن طريق تحسينِ ممارساتهم التعاونية وتجهيزِ أنفسهم بأفكارٍ وماكيناتٍ أكثر قوة وكذلك بممارساتٍ ومؤسَّساتٍ أفضل، يُمكِن للناس العاديين أن يجعلوا المشاكل الهائلة تستسلم للتأثيرات التراكُمية للحلول الصغيرة. يمثِّل

هذا الإبداع مظهرًا بسيطًا من مظاهر قُدرتنا على فعل أكثر مما يُمكِن للتنظيم الحالي للمجتمع والثقافة أن يتحمَّلَه بسهولة.

أما التطور الثاني الذي يغيِّر كل شيء، فهو توسُّعٌ هائل ومفاجئ في الذخيرة المُفترَضة للإمكانيات المؤسَّساتية في المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية. إن مقتضيات فكرة أن المجتمع يفتقر إلى أيِّ شكلٍ طبيعي تتخذ بُعدها الكامل عندما نبدأ بتخليص أنفسنا من أوهام الضرورة الخاطئة؛ أخطاء النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية — بفكرتها المميزة لوجود سلسلةٍ تطوُّرية مُقدرة للأنظمة المؤسَّساتية غير القابلة للتجزئة — والعلوم الاجتماعية المعاصرة — بتَتْفيهِها المُعقْلن rationalizing trivialization للانقطاع البِنيوي في التاريخ.

إن مصالحنا، ومُثُلنا العليا، وهُوياتنا تبقى رهينةَ الممارسات والمؤسَّسات التي نقبل بها كتحقيقٍ عملي لها. وعن طريق التلاعُب المحفز والموجه بهذه الترتيبات، نحن نُجبِر أنفسنا على مراجعة فَهمنا لتلك المصالح، والمُثُل العليا، والهويات. ونحن نقوم في الوقت نفسه بتنوير وتسريع الديالكتيك بين إصلاح المجتمع ومراجعة معتقداتنا حول أنفسنا.

إن الاقتناع بأن الانقسامَ الطبقيَّ يفشل في المرور بجميع المراحل يتحدُ بصورةٍ جذرية مع تضخُّم التخيُّل المؤسَّساتي لتوسيع إحساسنا بالبدائل. ومن بين نتائج هذا التقدُّم المفاجئ، نجد القدرة على تطوير الشروط الأربعة الرئيسية للأشكال الأكثر تطورًا من التجريبية التعاونية؛ وبالتالي فإن النتيجة تتمثَّل أيضًا في تخفيف التداخُل بين الحتميتَين الكبيرتَين للتقدُّم العملي في الحياة الاجتماعية والاقتصادية — وهما التعاون والإبداع.

إن الشرط الأول هو تطوير الهبات الاقتصادية والتعليمية المحسِّنة للمقدرة. وتتشكَّل هذه الهبات بالترتيبات التي — برغم أنها تسحَب شيئًا من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد — تعرَّف على أنها حقوقٌ أساسية، والتي تصلِّب الفضاء الاجتماعي والاقتصادي المحيط بصورةٍ طفيفة فقط. أما الشرط الثاني فهو تدمير أوجُه عدم المساواة المتحصِّنة والمتطرِّفة فيما يتعلق بالفرص، بالإضافة إلى رفض الالتزام بالمساواة الصارمة في الموارد والظروف. ويتمثَّل الشرط الثالث في انتشار دافعٍ تجريبي عَبْر كلٍّ من المجتمع والثقافة، وهو دافعٌ تغذِّيه المدرسة، أما الشرط الرابع فهو تفضيل الخطابات والممارَسات التي تجعل التغيير داخليًّا في الحياة الاجتماعية، مما يقلِّل اعتماد التحوُّل على الأزمة.

تزوِّد كل هذه الشروط بدورها فرصًا للتجريب مع المؤسَّسات والممارَسات، والطرق. وليس منها ما يمتلك تعبيرًا مؤسَّساتيًّا غيرَ خلافي وواضحًا، وهي تقوم بتقوية ممارَسات

التجريبية، سواء بصورةٍ مباشرة أو غير مباشرة. وهي تفعل ذلك بصورةٍ مباشرة بتخفيف قبضة أي مخطوطةٍ مغلَقة حول أشكال الارتباط، كما تفعل ذلك بشكلٍ غيرِ مباشرٍ بجعل الأمرَ أقربَ احتمالًا، فيما يتعلق بتعامُلنا بعضِنا مع بعض، لأن يتمكَّن الغرباء من تجاوُز الثقة المنخفضة التي يتطلَّبها الشكلُ التقليدي من اقتصاد السوق إلى الثقة العالية التي تتطلَّبها الممارَسات التعاونية الأكثر خصبًا.

إن التزاوج بين فكرة أن التقسيم الطبقي يفشل في مسِّ أُسسِ إنسانيتنا باكتشاف الارتياب المؤسَّساتي في مصالحنا ومُثُلنا العليا، وفي الحقيقة للمثل الأعلى للمجتمع ذاته، يُنهي اللازمات refrains اللانهائية للفكر السياسي. إن القانون والعَقْد، باعتبارهما النقطة المتوسِّطة الممكِنة التحقيق والأبرد بين النهايتَين الدافئتَين المستحيلتَين للتنظيم القَسْري والارتباط الشهواني يصبحان الآن، ببساطة، ذلك الفضاء المفتوح وغير المحدَّد المعالم، والذي يُمكِن فيه تعجيل إعادة اختراع الحياة الاجتماعية.

وقد وقع تغيُّرٌ مماثل، ولأسبابٍ مشابهة، في التاريخ العالمي للنظرية الأخلاقية. ولا يُمكِن لأحد أن يخمِّن من تواريخ الفلسفة التي كتبها الأساتذة ما كان عليه في الحقيقة الخطُّ الرئيسيُّ للتقسيم في تطوُّر الفكر الأخلاقي. بوسعك أن تفترض من قراءة رواياتهم أنه كان هناك بعضُ التبايُن الرفيع المستوى في المقارَبات؛ على سبيل المثال، ما إن كان يتعيَّن أن تكون المخاوف الجوهرية للحكم الأخلاقي السعي وراء الملذَّات، والبحث عن السعادة، والوصول إلى الفضيلة، أو الامتثال للقواعد الكونية. وعلى أي حال، فبمجرد أن نبدأ بفَحصِ هذه التبايُنات المُفترَضة من كثَب، سنكتشف أنها تبدأ بالانهيار بعضها على بعض.

وبعد ذلك، سنكتشف ضعفًا أكثر أساسيةً لوجهة النظر هذه، والذي يتعلق بما هو مُهدد بالضياع في تاريخ الفلسفة الأخلاقية. يمُكِننا أن نفسِّر أي رؤيةٍ بعينها لما يتعيَّن علينا أن نفعلَه بالحياة الإنسانية إلى أيٍّ من، أو كل، هذه المفردات الأخلاقية المتنافرة ظاهريًّا. لن تكون الرسالة هي نفسها تمامًا في كل هذه التفسيرات؛ كما أنها لن تكون، على أي حال، واضحةَ الاختلاف.

إن السؤالَين المتداخلَين اللذَين يبزَّان كل الأسئلة الأخرى في التاريخ العالمي للفكر الأخلاقي هما: ماذا يجبُ علَيَّ أن أفعَل بحياتي؟ وكيف يجبُ أن أعيش؟ إلى الحد الذي قامت به مراسيمُ المجتمع والثقافة بجعل اختيار الحياة قَدَرًا محتومًا، فقد تم حجب السؤال الثاني داخل الأول.

لقد اتخذَت الإجابة عن هذَين السؤالَين اتجاهَين رئيسيَّين؛ ابتعِد عن المشاكل وابحَث عن المشاكل، الصفاء أو التعرُّضية. في تاريخ الفلسفة الأخلاقية، كانت أسباب اتخاذ الاتجاه الأول تبدو مربكة حتى فترةٍ قريبة. وبرغم أن بعض المعلِّمين الدينيين بدءوا يُشجِّعون على أخذ الاتجاه الثاني قبل أكثر من ألفَي سنة، فلم تحقِّق نبوءتُهم سُلطتَها المدهشة الحالية إلا في القرون القليلة الماضية. وقد فعلَت ذلك بواسطة ما يجب أن يُعَد الثورة الأخلاقية الأعظم في التاريخ العالمي.

عند مواجهة الشروط الثابتة للوجود الإنساني، مع زحفه السريع نحو الانحلال في وسط فقدان المغزى، تتمثل الإجابة الأولى في: دعُونا نتمالكْ أنفسنا، دعُونا نُلقِ بتعويذةٍ سِحريةٍ على أنفسنا، والتي يُمكِنها أن تجلب لنا الصفاء، دعُونا نفصل أنفسنا عن الكفاح العقيم في عالمٍ من المظاهر المبهمة والإنجازات الواهية.

قد يبدو أن مبدأ الطبيعة الثانوية للتغيير والاختلاف، والفكرة ذات الصلة والمتعلقة بوحدة الوجود الحقيقي — أي الفلسفة الدائمة — تعرض الخلفية الميتافيزيقية الأكثر إقناعًا لخلق الصفاء. وعلى الرغم من هذا، فكل المواقف المتواترة الرئيسية حول علاقة الوجود بالمظهر — ليس فقط ذلك الذي يُنكِر حقيقة التغيير والاختلاف — قد سُخِّرَت لخدمة هذا الخُلُق من رباطة الجأش.

يُمكِننا أن نرى القَدْر نفسَه بالأخذ بعين الاعتبار العصر الذي كانت فيه العلاقة بين هذه الخيارات الميتافيزيقية والبدائل الأخلاقية شفَّافة للغاية؛ أي الفترة الهيلينيستية. وقبل ذلك الزمن، دمَج أرسطو بين دفاعه عن الاستسلام التأملي في أثناء قيام التجربة بجعل الإنسان أقربَ ما يكون من الله وبين حملته لتبرئة عالم المظاهر.

علينا أن نرتبط بالناس الآخرين بطريقةٍ تؤكد قلقَنا الجوهري مع وضعِ حدٍّ للرغبة العقيمة والمُتململة. في أغلب الأحيان، تمثَّلَت طريقةُ عمل ذلك في الاتفاقِ على ممارسةٍ للمسئولية المتبادَلة، واعتراف المرء بواجباتِه تجاهَ الآخرين، وفقًا لطبيعة العلاقة، كما هي محدَّدة من قِبل المجتمع. وحينئذٍ سيكونُ وضعُ الإحسان المُنفصِل والبعيد هو الأكثر مرغوبية، ومن المُمكِن تشريب هذا الموقف بالحُب. وعلى أي حال، فذلك لن يكونَ الحب باعتباره القبولَ والتخيُّل المطلَق للشخص الآخر، ولا باعتبارِه مطلوبية مثل هذا القبول والتخيُّل، مع كل الأخطار التي تنتُج عنه من الرفض، وسوء الفهم، والأسى المحطِّم للقلوب. بل سيكون الحب في صورةِ إشفاق، يُمنَح بقَدْر الإمكان من بعيد أو من عَلٍ.

يتغيَّر كل هذا عندما يقع في التاريخ الأخلاقي للبشَرية حدَثٌ غيرُ ملموسٍ وفريد في الوقت نفسه؛ رؤيةٌ أخرى للحياة الإنسانية واحتمالاتها. إن الجهد المبذول للتوفيق بين حاجتنا إلى الآخر وخَوفِنا من الخطَر الذي نضع فيه بعضنا بعضًا قد تغيَّر الآن بفعل تبصُّرٍ جديد بالعلاقة بين الروح والبِنْية. نحن نُدرِك أنفسَنا ككائناتٍ متجاوزة للبِنى ونتطلب أكثر من المسافة المتوسِّطة بعضنا من بعض. فعلاقاتنا موبوءة — أو متسامية — بفعل الطلب غير المحدود على اللامحدود.

لم يعُد الهدف يتمثَّل في رباطة الجأش، بل في أن نعيش حياةً أكبر، لأنفسنا وللآخرين. ولتحقيق هذه الغاية، علينا أن نغيِّر العالم — أو على الأقل، نغيِّر جزءًا من عالمنا المباشر — من أجل أن نغيِّر أنفسنا إلى الأفضل. علينا أن نبحث عن المشاكل. علينا أن نكون متعقلين بما يتعلق بالأشياء الصغيرة، لكي نكون متهوِّرين بصورةٍ أفضل في تلك الكبيرة. إن الخير الذي نَجْنيه من مثل هذه التضحيات والمغامرات، ومن تفضيل الرَّصاص على الذهب، لا يُقدَّر بثمن؛ الحياة ذاتها، والقدرة على مواصلة العيش والهروب من الوفيَات الصغيرة المتعددة حتى نموت مرةً واحدة. إنه العيش بصورةٍ أكثر اكتمالًا باعتبارنا اللانهائي المسجون داخل المتناهي، وهو أن نبدأ مهمة تأليهنا من دون إنكار الظروف التي لا يُمكِن تغييرها لوجودنا.

وفي الطريق، ومع بدء التفكير الأخلاقي للإنسانية بالتحرُّك في هذا الاتجاه، ومن أجل التخلي عن المثال المتعلق بصفاءٍ خالد وغير ذي حياةٍ في الوقت نفسه، تجيء لحظة الالتزام المُعمِّم، المتعلقة بالحتمية المطلَقة لكانط. وهي حركةٌ باتجاه الشخص الآخر، لكن تحت الحجاب المُباعد للقانون الأخلاقي، مع خوف المروق[٢] من الآخرين وخوف الناسك من الجسد ورغباته، كما لو أن روحًا متجسِّدة تقرأ من كتاب للقواعد وتلبس قميصًا تحتيًّا.

إن تقبُّل الضعف الشخصي والكفاح من أجل التحوُّل العالمي (مهما كان صِغَر ذلك الجزء من العالم الذي تغيَّر بهذه الطريقة) بغَرض تحويل الذات، والكفاح من أجل تحويل الذات بغَرض تحويل العالم، يُصْبح المُثُل العليا المنظِّمة للحياة. ولطريقة التفكير هذه جذران اثنان. وبمرور الوقت، يتشابك هذان الجذران أحدهما مع الآخر. يكمُن أحد الجذرَين في تاريخ أفكارنا الأخلاقية، يُقاطِعه ويُعيد توجيهه الإلهام النبوئي والثورة

[٢] hypochondriac: المروق: المصاب بالمراق، وهو وسواس المرض، أو توسوس المرء على صحته. (المترجم)

الدينية. ويكمُن الجذر الآخر في تقدُّم الديمقراطية، وفي التخفيف التالي لقبضة أي مخطَّطٍ راسخ للتقسيم والتراتُبية الاجتماعيَّين على ما نتوقَّعه ونطلبه بعضُنا من بعض.

إنَّ اختراقًا يحمل رسالةً تتعلق بالقيمة الكونية للإنسانية، مثل الرسالة التي تنقلُها إعادة توجيه التاريخ العالمي هذه في الفكر السياسي والأخلاقي، لا يُمكِنه أن يمثِّل الامتلاك المميز لأيِّ حضارةٍ أو أيِّ زمن. وإذا لم يكن في الحقيقة من الممكن أن نُسجَن بصورةٍ كاملةٍ من قِبل أي مجتمع أو ثقافة، فلا بد أن مثل هذه الرسالة كانت متوقَّعة في التيارات المُعاكِسة حتى لتلك الأزمان والحالات التي تبدو أكثرها غرابةً أو عدائيةً بالنسبة إليها. وبعد فترةٍ طويلةٍ من النزاعات الناتجة عن انتشار الرسالة، سينظر العلماء إلى الوراء ويقولون، على سبيل المثال: انظروا، لقد كان مفكِّرو الصين في عصر ما قبل الإمبراطورية يشاركوننا في مخاوفَ مشابهة، كما طرحوا مقترحاتٍ مماثلة. وفي الحقيقة، إذا كانت الحقيقة التي تكشَّفَت تباعًا عميقة وقوية، فلا بد أن الناس قد تعرَّفوا عليها — بشكلٍ مُبهَم فقط في كثيرٍ من الأحيان، ولكن أحيانًا بصورةٍ أكثر وضوحًا — دائمًا وفي كل مكان.

ومع ذلك فإذا كان الزمن، والتغيير، والاختلاف هي أمور حقيقية، وإذا كان التاريخ بنفس درجة الخطورة والأهمية التي يبدو عليها، فإن اكتشاف ونشر هذه الرسالة العالمية لا بُد أنه واقعٌ في شَرك الخصوصية المخزية للتجربة التاريخية؛ يحملها وكلاءُ معيَّنون، في مواقفَ محدَّدة، خلال تجارب الصراع والتحوُّل التي حوَّلَت تيارًا مُعاكِسًا متقلِّبًا إلى مذهبٍ منتصر. أما الخصوصية المفقودة من الرسالة فتعود في معظمها إلى الحبكة الروائية.

علينا أن نحذَر فقط من أن تفاصيل هذه الحبكة — أي مرورها عَبْر أمم، وثقافات، وطبقاتٍ معيَّنة، وأفرادٍ بعينهم — لا تلوِّث كونية الرسالة. وهذه الحبكة، المفعَمة بالمفاجأة، والحوادث، والانقلابات المتناقِضَة، تُذكِّرنا بأن الروح المتجسِّدة يجب أن تتحمل كلَّ ثقل عالم من التفاصيل — بما في ذلك وزن القوة المهيبة وتلك الخاصة بمقاومتها. من ذا الذي سيسمع من الفاتح أو يتقبل الحكمة من أولئك الذين يرفضون مَنْح الاعتراف؟

هناك، على أي حال، حقيقة تتعلَّق بحميميةٍ بالتبصُّرات المنقولة بهذا التغيير في اتجاه الفكر السياسي والأخلاقي مفادُها أن تقاليدنا وحضاراتنا لن تدوما إلى الأبد. وبرغم أنها تُساعِد في جعلنا مَن نحن عليه، فنحن، في النهاية، لسنا إياهم، ولو لمجرد أنها تقيِّدنا في النهاية، وأننا نتجاوزها في نهاية المطاف. في المنافسة العالمية والمحاكاة المتعلقَين بالزمن الحاضر، تخضع الثقافات الوطنية المتميِّزة للخلط والتفريغ من محتواها. وفي صراع الثقافات، فإن تضاؤل الاختلاف الفعلي يُثير بدرجةٍ أكبر تلك الإرادة الغاضبة للاختلاف.

وعند تفريغها من محتواها، لا يُمكِن أن تكون الثقافاتُ الوطنية موضوعاتٍ للمساومة شبه المتعمدة، كما كانت عندما عاشت كطرقٍ مُفصلة ومألوفة للحياة. هناك القليل فالقليل للمساومة عليه، بل مجرد توكيدٍ للاختلاف النابع من الإرادة، الذي أصبح أكثر سُمِّيةً بسبب حرمانه من المحتوى الملموس.

لكن الحل، على أي حال، ليس المحافظة على هذه التقاليد والحضارات كمستحثاتٍ محفوظة تحت زجاج، بل هو استبدال خيالات الإرادة الجماعية للاختلاف بالمؤسَّسات والممارَسات التي تُقوِّي المقدرة الجماعية على خلقِ اختلافاتٍ حقيقية؛ الأشكال المتميِّزة للحياة، المُدركة عَبْر النُّظم المؤسَّساتية المختلفة. إنه إعادة تفسير دَوْر الأمم في عالم من الديمقراطيات كضربٍ من التخصُّص الأخلاقي ضمنَ الإنسانية؛ تطوير قُدراتِنا في اتجاهاتٍ مختلفة وتحقيق مجتمعٍ ديمقراطي بواسطة مجموعاتٍ بديلة من الترتيبات، وهو الامتثال لقانون الروح، والذي لا يمكِنُنا بموجبه أن نمتلك سوى ما نُعيد اختراعه، ولا نُعيد اختراع سوى ما نتخلى عنه.

إن توليفة التغيُّرَين الأخلاقي والسياسي تكسر القالب المتعلق بالتاريخ العالمي للفلسفة، وهذان التغيُّران، عند اجتماعهما معًا، يهجران الميتافيزيقيا إلى روتيناتهما، المعدَّلة بالكاد بفعل الاكتشافات العلمية. لكنهما يغيِّران أفكارنا حول أنفسنا إلى الأبد.

ما الاستنتاج الذي يُمكِننا استخلاصُه من هذا البحث في الشبكة العالمية للفلسفة؟ إنه يتمثَّل في أننا لا نستطيع أن نُصبِح اللهَّ، لكن بوسعنا أن نصيرَ أكثَر ربانية.


هنداوي